Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - luglio - settembre 1974 - anno IX - numero 3

SOMMARIO

* L'OGGETTIVITÀ DELLA MORALE

ARTICOLI:

283 **John N. Deely** - Il riferimento del linguaggio al non-esistente (II).

NOTE:

313 *Domenico Calcagno* - La dottrina del peccato originale in Erasmo.

344 *Bonifacio Baroffio* - Verso un rinnovamento della catechesi in Italia.

349 *Armando Bandera* - Evangelizzazione e sacramenti.

LIBRI:

383 **Recensiti:** « Method in theology » di B. Lonergan / « Cristologia » di K. Rahner e W. Thüsing / « Totalité et infini » di E. Levinas / « Utopia e satira nella fantascienza inglese » di G. Spina / « Correspondance générale » (Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face) / « Thérèse de Lisieux au Carmel » di J. - F. Six / « Iglesia, lucha de clases y estrategias politicas » di J. Guichard / « Hymnes 41-58 » (Siméon le nouveau théologien) / « Les beatitudes » di J. Dupont / « Lettere a Ludwig von Ficker » di L. Wittgenstein.

416 **Ricevuti.**

POSTILLE:

419 Due domande ai teologi per il prossimo congresso A.T.I. *(Edoardo Benvenuto)* - Un'ortodossia condita di eresie? *(Bonifacio Baroffio).*

432 —

L'oggettività della morale

Elenchiamo semplicemente alcune proposizioni, che si leggono; i commenti a dopo.

C'è chi propone « una morale dell'amore, basata su una valutazione soggettiva delle conseguenze delle nostre azioni nella luce dell'amore ».

Soggettivismo, relativismo, pragmatismo. Difficile è dire in un tale quadro che cosa sia luce dell'amore.

Un altro sostiene una « etica della situazione fondata sull'esame empirico del significato degli atti ». Dunque: esame « empirico »; e tutti sanno che l'« empirismo » rifugge dai principi, ossia da impegni precisi.

Un terzo elabora « un modello di morale come linguaggio e come comunicazione ». La comunicazione, poi, « cercherebbe il suo significato nell'inserimento della vita sociale e nella convivenza ». Qui l'empirismo aumenta assai, perché il giudizio uscirebbe persino dal soggetto agente e andrebbe a distendersi nel rapporto esterno. I rapporti, evidentemente, stanno all'esterno.

Un quarto esibisce una « teologia morale » fondata « sulla vocazione morale del singolo, che ha dimensioni interpersonali, sociali e storiche », e rigetta la morale tradizionale ed il suo fondamento teologico. La cosa si giudica da sé.

Un quinto, assai più chiaramente, pensa ad « una morale senza antropologia » e sostiene che al termine « morale » debba essere sostituito il termine « prasseologia ». La ragione per cui viene espulsa l'antropologia è che « non si può oggi elaborare un modello d'uomo o una visione dell'uomo applicabile alla nostra realtà ». Infatti la nostra comprensione dell'uomo e del mondo include anche la realtà « artificiale » più che il dato naturale, significati relazionali più che significati sostanziali. Insomma l'uomo, sì, ci sarebbe; ma manca il suo modello! Non esisterebbe più la possibilità di stabilire modelli morali: solo si possono indicare delle ragioni pra-

tiche, fondate su ragioni pragmatiche. Noi notiamo che il pragmatismo è sempre per sua natura empirico; infatti si nega l'esistenza di una gerarchia di valori e si preferisce considerare la morale dal punto di vista del costo psicologico di un atto.

Abbiamo qui individuato un bell'esempio di pluralismo.

Tuttavia si possono rilevare in tali sostitutivi della morale alcuni caratteri comuni: il valore delle azioni non è obiettivamente stabilito, ma è qualificato da dati empirici; di conseguenza non esiste vera obbligazione morale; il dato sociologico assume un valore determinante. La morale è un'illusione di più.

* * *

E' in un certo senso logico che sia così. Logico sì, ma dedotto da un principio errato, il che capovolge completamente il giudizio.

Il principio errato è che, lo si dica o lo si neghi per pudore, Dio non c'entra più.

Che Dio non c'entri, che si lasci pieno respiro tanto all'affermazione che alla negazione, che la fantasia acquisti ogni indipendenza prendendo il ruolo dell'intelligenza, significa una cosa sola: il relativismo. E si sa da che parte venga l'ispirazione.

Che Dio lo si ammetta, ma venga separato dalla creazione nella quale si fonda ogni pieno diritto Suo sopra di noi, è assurdo, perché in tal caso la creazione sarebbe il duplicato di Dio. E' vero che con il relativismo questo non lo si prova, come non si prova nulla, ma lo si può pensare. E ci si può illudere di pensare cose assurde.

Che Dio creatore lo si ammetta, ma lo si escluda come legislatore, è impensabile, perché le cose create

hanno inerenti a se stesse la finalità, e per conseguenza la norma, ossia la « Legge ».

Che Dio creatore e legislatore non sia anche sanzionatore, è inimmaginabile, perché se il fine richiede la norma, l'ordine, del quale fanno parte le cose, i loro fini e le loro norme, esige una perfezione di equilibrio, raggiunta appunto dalla sanzione.

La distruzione della morale è, in conclusione, il frutto dell'aver parlato troppo dell'uomo, poco o nulla di Dio.

* * *

Il Vecchio Testamento fu e resta anzitutto una Legge, perfezionata dal Nuovo anche nella sua parte morale. Il Nuovo Testamento è una Legge completiva della antica. Nel Vecchio Testamento i profeti tuonarono in continuazione contro le infrazioni della Legge, minacciarono (e ne seguirono) i più tremendi castighi. Nel Nuovo Testamento per coloro che staranno dalla parte della colpa e del male è chiaramente, ripetutamente, annunciata la dannazione eterna. Comunque si vogliano interpretare i singoli dettagli della Apocalisse, là è descritta l'epica lotta tra il bene e il male, il grandioso epilogo della vittoria del bene sul male. La Parola di Dio resta in eterno.

Chi non l'accetta, non solo non è maestro, ma non è neppure cristiano! L'obiettività della morale significa questo.

La Legge viene dal di fuori di noi, perché viene da Dio.

O la Legge è in tal modo obiettiva, o non esiste, o, peggio, è un inganno. Si abbia, almeno, la capacità di vedere che cosa si tenta di distruggere.

Lesa la morale, è leso tutto l'ordine della Redenzione. Distrutta l'obiettività della colpa, è facile distruggere l'obiettività della virtù. E allora, che resta?

ARTICOLI

Il riferimento del linguaggio al non-esistente (II)

JOHN N. DEELY

A quanto mi risulta, nessun filosofo ha mai dato conto « ex professo » dell'apparente indifferenza del linguaggio alla realtà o all'irrealtà dei suoi oggetti. Naturalmente, ci potrebbe essere una tale trattazione, di cui io sarei semplicemente all'oscuro; ma ad ogni modo è certo che dopo quattro anni di ricerche tra la letteratura concernente il linguaggio e la filosofia, nel corso delle quali questa questione solo gradualmente è venuta assumendo chiarezza e importanza centrale, io non ho incontrato alcuna considerazione esauriente riguardo alla relatività del linguaggio ai suoi oggetti e alla sua indifferenza tra esistente e non-esistente.

L'opera che ho trovato più somigliante ad un trattato del tipo da me cercato, è, abbastanza curiosamente, un « Trattato sui segni » del XVII secolo, scritto in latino da un filosofo portoghese rimasto stranamente oscuro, Giovanni Poinsot. La possibilità di spiegare la capacità relazionale del linguaggio, secondo Poinsot, dipende da una precisa comprensione della natura della relazione, e più precisamente dalla comprensione del fatto che la relazione è la sola determinazione dell'ente che non abbia bisogno di essere attuata concretamente per esistere. Poinsot arrivò a questa comprensione della peculiarità della relazione, muovendo da S. Tommaso d'Aquino. Accettando l'applicazione di Poinsot della teoria tomistica della relazione alla teoria della lingua, e sviluppando certe linee di questa applicazione secondo l'esposizione stessa di Poinsot, credo che sia possibile arrivare a dar conto dell'apparente capacità del linguaggio di riferirsi a ciò che non esiste, attraverso una strada che viene incontro a tutte le obiezioni che condussero l'ultimo Brentano ed entrambe le correnti analiste ad escludere il punto di vista relazionale o « intenzionale » del linguaggio. L'approccio che seguo, supera la diffi-

coltà a cui si arrestano sia i fenomenologi sia gli analisti, nel loro tentativo di affrontare il non-esistente, « spiegando » proprio ciò che i fenomenologi « presuppongono », vale a dire, spiegando come sia possibile l'esistere di una relazione il cui termine non sia dato nella realtà, ma solo dal discorso. E, finalmente, offrendo una spiegazione, il mio ragionamento stabilisce un nesso tra le filosofie del passato, centrate sull'essere, e le filosofie contemporanee, incentrate sul linguaggio. Può restituire perciò unità alla tradizione filosofica e ridare dignità alla ricerca filosofica, fondando un metodo per comprendere il mondo in modo maggiore e più chiaramente di quanto sia possibile attraverso l'eredità delle lingue naturali, anche quando questa eredità sia arricchita (come nel caso dell'analisi della lingua comune) o soppiantata (come vorrebbero fare gli analisti logici) dalla conoscenza acquisita tramite i metodi della scienza sperimentale e matematica.

III. La soluzione del problema.

Intendo svolgere le mie considerazioni circa la capacità relazionale del linguaggio da un punto di partenza che può essere condiviso da quasi tutti i filosofi interessati al linguaggio, siano essi analisti, fenomenologi, o su altre posizioni. Successivamente, in un'altra sezione, mostrerò come le mie considerazioni debbano la loro prima ispirazione alla teoria dei segni che Poinsot sviluppò sulle basi della teoria tomista, riguardo alla peculiare natura della relazione come specie di essere. Il punto di comune accordo, che assumo come punto di partenza per affrontare in modo nuovo il problema del non-esistente generato dal linguaggio comune, è stato formulato in modo soddisfacente da A. J. Ayer. « V'è certamente una differenza », egli scrive, « tra il capire ciò che un'altra persona dice e l'ascoltare semplicemente i suoni che produce » (44).

Non è necessario ammettere altro per cominciare ad uscire dalla difficoltà. Riproponiamo l'osservazione di Ayer nella forma di una domanda: nel caso di un segno, un suono o un movimento (sia esso una parola o una frase, espresso verbalmente o graficamente), effettivamente usato per riferirsi ad un oggetto, cosa è che lo trasforma nello stesso segno, suono o movimento dotato di consistenza fisica, all'interno del fatto linguistico?

La mia tesi è che in ogni caso in cui il linguaggio riguardi un oggetto, cioè in ogni caso in cui l'udire o il vedere rumori o segnali siano intesi linguisticamente, è la differenza tra il segno, il suono

(44) A. J. Ayer, « Thinking and Meaning », London, H. K. Lewis, 1947, p. 21. Devo a Mortimer Adler lo spunto a considerare questo come punto di partenza.

o il movimento « come tale » oppure « come esprimente il riferimento linguistico », che è la chiave per capire la natura e la funzione del linguaggio, e che è, pertanto, « de jure » il fondamentale « datum explanandum » per ogni filosofia del linguaggio che desideri avere solidi fondamenti dall'inizio. L'apparente capacità del linguaggio di riferirsi a ciò che non esiste sarà giudicata adeguatamente come una mera apparenza o come realtà, appunto nella misura in cui tale giudizio si basi sulla comprensione di questa differenza. Superare la difficoltà circa il non-esistente, perciò, e risolvere il problema della differenza tra il fisico « in quanto tale » e « in quanto facente un riferimento linguistico », sono una stessa e unica cosa.

Stabiliremo i fattori implicati in questo problema in termini neutrali, cioè in termini che possano essere compresi da parte di ogni filosofo che accetti come definizione descrittiva del significare la differenza (qualunque possa essere) tra un dato segno, suono o movimento considerato «come tale» o considerato «come segno » di qualcosa altro-da-sé, e che accetti anche (pur solo come tentativo) la nostra proposta di rendere la spiegazione del significare così definita, il punto fondamentale per decidere se l'apparente capacità del linguaggio di riferirsi a ciò che non esiste è reale o meramente apparente.

Ogni volta che un segno, un suono o un movimento è impiegato con successo come segno linguistico (cioè, per compiere un riferimento linguistico), sia che questo segno sia una parola o una frase (cioè, qualunque cosa si consideri come unità della relazione linguistica, una parola o una frase, il soggetto di una proposizione, una intera proposizione: qualunque cosa), sembra chiaro che il suo essere parte del linguaggio comporta tre fattori. « Primo »: c'è la stessa espressione linguistica, che accade esternamente all'organismo: la chiameremo fattore extraorganico X. « Secondo »: c'è l'oggetto di cui X è segno, il significato di X, ciò a cui X si riferisce o intende riferirsi: lo chiameremo fattore oggettivo o significato O. « Terzo »: c'è il fattore interno all'organismo, che usa o riconosce X come segno di O, l'« intelligenza » organica, fattore sulla base del quale precisamente X è, al di sopra e oltre un puro segno, suono o movimento che avviene fuori dell'organismo (un segno, suono o movimento « linguistico », insomma, che significa o si riferisce a O): lo chiameremo fattore intraorganico C, dal momento che è la causa, ora e qui, della condizione effettivamente in atto di X come segno dell'oggetto O. Infatti, se C non entra in contatto con la percezione di X, evidentemente X non sarà percepito dall'organismo in relazione o come segno di O. E' così che C, il fattore interno all'organismo, detiene, in ultima analisi, la chiave per l'analisi del significare. Dico

« in ultima analisi », perché è chiaro che ci sono molte considerazioni secondarie che possono essere proposte riguardo a C: per esempio, l'analisi delle convenzioni d'uso che accompagnano il presentarsi di X come evocativo di C (competenza dell'analisi della lingua comune), o l'analisi del comportamento dell'organismo in seguito all'apparire di C (competenza degli psicologi-linguisti e degli psicologi comportamentistici). Ma come appare chiaramente, tali considerazioni « sono » secondarie, e il cuore del problema resta in C stesso. X funziona come segno di O sulla base di C, il fattore soggettivo, mediante il quale chi usa il linguaggio riconosce O come oggetto significato da X.

E' da tenere presente che l'essere di O, come oggetto per chi usa X, dipende dal fattore C. Anche supponendo che X esista nel mondo indipendentemente da C, esso esiste qui ed ora come qualcosa di significato effettivamente da X in dipendenza da C. Come oggetto del linguaggio, pertanto, come qualcosa significato da X, O ha il suo essere dipendentemente da C. Nella tradizione analitica, la tendenza è stata quella di dare degno spazio agli oggetti fisici proprio perché qui, almeno, si tende a confidare nella realtà di ciò di cui si parla. Ma dal punto di vista di C, questa tendenza sopprime una angolatura fondamentale. Ogni volta che un oggetto esiste come oggetto di linguaggio, non è la sua supposta realtà fisica che è decisiva, perché l'oggetto fisicamente reale come fisicamente reale è pensato essere tale partendo dal presupposto che esso sembra avere l'essere « indipendentemente » dal linguaggio. Ma un oggetto di linguaggio come tale ha il suo essere « dipendentemente » dal linguaggio, senza riguardo al fatto se esso abbia « anche » un essere indipendente o fisico.

La dipendenza di O da C per il suo essere oggetto di linguaggio origina immediatamente un problema la cui importanza, credo, non può essere negata. Dato questo fattore C, senza riguardo al fatto se esso si chiami « idea » o sia uno stato mentale o una disposizione muscolare di qualche tipo, questo fattore è, in quanto intraorganico, un fattore soggettivo o « privato »; e dato che C è la «raison d'être» di O nella misura in cui O effettivamente entra nel linguaggio, ci si deve chiedere alla fine come avviene che O non partecipi della soggettività di C. Come avviene che due utilizzatori del linguaggio, che usino X, ognuno dei quali ha un proprio C, possano avere o sembrare di avere in comune l'oggetto O? Essi non posseggono lo stesso C. Essi hanno o sembrano avere lo stesso O. Ma O esiste nel linguaggio come effetto di C. Pertanto sembrerebbe che ci fossero molti O come ci sono molti C, e che ogni O fosse « privato » proprio nello stesso modo in cui lo è ciascun C.

Eppure una tale conclusione è in contrasto con l'esperienza

comune. Noi viviamo in un mondo sociale, non meramente individuale. La lingua è uno strumento per partecipare al mondo: a questo proposito tutti gli argomenti di Wittgenstein contro la possibilità di una lingua privata sono appropriati. Si può prendere, come argomento per una interpretazione adeguata del linguaggio, il fatto che esso dà conto del significare, in quanto questo sia visto come qualcosa di sociale e comune, non di privato e soggettivo. L'esistenza di C e la sua necessità per l'effettivo linguaggio qui ed ora, credo, non possono essere contraddette. Ma si deve fornire qualche ragionamento che possa riconciliare il carattere « privato » di C con il carattere sociale di O, e di X come segno di O. Diversamente, la nostra teoria finisce per essere preda di tutte le tipiche e valide obiezioni, che hanno condotto gli analisti, sia quelli della « lingua comune », sia i « logici », ad escludere ogni posto per la psicologia e per entità mentali nella filosofia del linguaggio. Come si può riconciliare la dipendenza di O (per il suo essere oggetto) e di X (per il suo essere segno di O) da C, con il fatto che O e X funzionano socialmente, mentre C funziona individualmente? (45).

Per chiarire che cosa sia qui in gioco, conviene a questo punto procedere alla supposizione che l'oggetto O sia una cosa realmente esistente, di fatto data nel mondo fisico indipendentemente dal discorso. Il vantaggio ottenuto mediante questa supposizione è semplicemente che nel caso supposto, quando cioè O esista di fatto indipendentemente dal linguaggio, è chiaro non solo che C e X sono realmente distinti, così come sono realmente in relazione (realmente in relazione, cioè, in quanto è per virtù di C che l'organismo è consapevole di O), ma anche che la distinzione fra O come qualcosa di esistente nel mondo fisico (O come cosa, possiamo dire) e O come qualcosa di concepito da un organismo dato (O come oggetto, possiamo dire) è precisamente la differenza, ai fini del linguaggio, tra O come riferito nella sua esistenza ad

(45) La denuncia di « psicologismo » è stata un comune grido di battaglia sia della tradizione analista sia di quella fenomenologica fin dai loro primi inizi. Ma né l'una né l'altra tradizione offrono un modo chiaro per riconciliare ciò che io qui ho espresso come il carattere « privato » di C a confronto di quello « sociale » di O. I fenomenologi, a loro merito, hanno tra i primi riconosciuto che O necessariamente dipende da C, nonostante le difficoltà di spiegare questo fatto. Gli analisti, a loro demerito, hanno proceduto come se la pura esclusione di ogni considerazione circa il fattore C interno all'organismo fosse da sola sufficiente ad evitare tutte le difficoltà che s'incontrano nello spiegare il discorso oggettivo. Ciò è forse più chiaro nella distinzione di Quine tra la teoria del riferimento e quella del significato compiuta nello spirito di ciò che abbiamo visto nella prima parte di questo articolo. Alla base di ciò sta la credenza, ereditata da Russell, sulle conseguenze di tale distinzione; come nota Quine, « non ci sono ultimi problemi filosofici concernenti i termini e i loro riferimenti, ma solo concernenti le variabili e i loro valori; e non ci sono ultimi problemi filosofici a riguardo dell'esistenza, se non in quanto l'esistenza è espressa dal quantificatore "(Ex)" » (« The Methods of Logic », p. 224).

un dato organismo e O come irrelato a quell'organismo, una differenza prodotta dalla presenza o dall'assenza di C nell'organismo. Quando C esiste, O esiste tanto come oggetto di pensiero, quanto di fatto; quando C non esiste, O esiste di fatto, ma non come pensato. C, pertanto, è la base della relazione conoscitiva R tra un organismo A e un oggetto O. Qui noi abbiamo risposto preliminarmente al problema posto dalla « privatezza » di C messa di fronte alla « socievolezza » di O: proprio come un'unica e medesima cosa può servire come termine di diverse e differenti relazioni, così un unico e medesimo oggetto può essere il termine di relazioni fondate sull'esistenza di C in diversi individui. Così il carattere « sociale » di O è riconciliato con quello « privato » di C, per la diversità di condizione tra O e C: O esiste come termine della relazione R, mentre C esiste come fondamento o base della stessa relazione R. C e O differiscono come differiscono la base e il termine di una relazione. Il fatto che C e O siano situati in soggetti fisicamente diversi e che parecchi soggetti possano essere messi in relazione ad uno e stesso termine, costituisce una preliminare soluzione del nostro problema, anche se presto avremo occasione di aggiungere alcuni essenziali chiarimenti.

Reintroduciamo adesso nel quadro il fattore linguistico (parola o giudizio o intera trattazione) X. Esso, in unione con C, si riferisce ad O. La nostra preliminare supposizione di O come cosa non necessita di essere mutata, perché X, ovviamente, in quanto è segno, suono o movimento (o una serie di segni, suoni o movimenti), è anche una cosa esistente di fatto indipendentemente da qualche C qui ed ora. Questo è un punto importante, il cui significato non è stato in generale opportunamente valutato dai filosofi del linguaggio.

Per ora noi abbiamo parlato di C e di X come concorrenti, il primo intraorganicamente e il secondo extraorganicamente, ogniqualvolta X si riferisca, qui ed ora, nel presente, ad O. Da questo punto di vista sembra sufficiente dire che X può essere riferito ad O perché O è concepito da chi usa X grazie a C. Ma questa apparenza di sufficienza è un'illusione, perché sorvola sul fatto che X è assolutamente tanto oggetto (un termine di una relazione basata su C) quanto O stesso. C e X, cioè il pensiero e la parola, non appartengono ad una parte del linguaggio, e O, oggetto e cosa, all'altra parte. Al contrario, C appartiene ad una parte e X e O all'altra, perché X e O hanno in comune il carattere di essere oggetti, mentre C sappiamo che esiste solo per via analitica, come la base che si deve porre per la differenza tra l'una e stessa cosa, ora esistente solo di fatto, ora esistente anche nella conoscenza. Qui noi arriviamo ad una conclusione le cui conseguenze sono definitive: la differenza tra X come cosa fisica e X significante

o linguistico è la stessa differenza tra O come cosa e O come oggetto del linguaggio.

L'importanza dell'argomento richiede che noi lo analizziamo dettagliatamente. Ogni volta che un dato individuo, supponiamo A, usa X, anche X diventa qualcosa di cui A è consapevole, e così è un oggetto di conoscenza (qualcosa di cui A è consapevole) nel suo modo proprio, così come e in quanto esso è una necessaria condizione per l'essere X segno di O. Entrambi (X e O) devono essere conosciuti come oggetti, in ordine per entrambi al funzionare dell'uno come segno dell'altro. Questo significa che, dal momento che C è posto precisamente e solo come il fattore interno all'organismo che compie la distinzione tra l'essere attuale di A consapevole o no di un dato oggetto qui e ora, prima che (logicamente, non sempre temporalmente) X sia usato per riferirsi a O, non ce n'è uno, ma ci sono due C implicati, uno col quale X esiste come conosciuto, e uno col quale O esiste come conosciuto. Strettamente parlando, poi, il carattere tipico di X relativo ad O è dovuto allo stabilirsi di un'associazione non tra C e X, ma piuttosto tra X come oggetto e O come altro oggetto, la quale associazione alla fine produce la formazione di un terzo C, che è l'« idea » o « concetto », né di X né di O separatamente, ma appunto di X e O congiuntamente. Ed è « questo » C, propriamente parlando, che X intende quando funziona linguisticamente come segno di O.

La situazione si può chiarire, forse, con una successione di momenti:

« I momento »: A è consapevole di O per mezzo di C_1, l'idea di O, prescindendo dal problema di come C_1 sia formato:

C_1———<O
A

« II momento »: A è consapevole di X per mezzo di C_2, l'idea per cui X esiste come qualcosa di cui A è consapevole:

C_2———<X
A

« III momento »: A è consapevole insieme di X e di O, rendendo possibile la formazione di un'idea delle due come unità, unità di pensiero:

C_1———<O
C_2———<X

« IV momento »: A è consapevole di X e di O non solo insieme, ma anche come connessi, a causa di un'idea, C_3, per la quale X e O esistono come qualcosa di cui A è consapevole congiuntamente:

C_3———< X
A O

Da questo punto di vista, non c'è possibilità di commettere l'errore di credere che pensieri e parole siano due processi separati, ognuno dei quali avverrebbe indipendentemente dall'altro.

Al contrario, il linguaggio (l'insieme di pensiero, lingua e oggetti) è profondamente uno, così unitario che i pensieri interni all'organismo, le parole e gli oggetti esterni all'organismo sono quello che sono, precisamente e solo grazie al loro uso simultaneo. Infatti, mentre l'oggetto di conoscenza come tale esiste dipendentemente dal pensiero dal punto di vista dell'essere, l'oggetto e il pensiero coesistono in rispondenza vicendevole perfetta, da un punto di vista temporale. L'oggetto non può essere conosciuto se non quando e in quanto esiste l'idea di esso, e una idea in quanto idea non ci può essere se non dando un'esistenza attuale, una presenza effettiva, di un oggetto. In certo senso, perciò, solo dalla formazione di C_3 nella nostra successione di momenti, noi abbiamo l'esistenza di linguaggio, propriamente parlando.

Questo fatto rivela la profonda importanza dell' espressione contemporanea: « universo linguistico ». Infatti, dal punto di vista del concetto o idea, le parole non sono opposte agli oggetti come lo sono alle cose. Al contrario, parole e cose conosciute sono egualmente oggetti, ma oggetti che si trovano in una situazione differente, soprattutto riguardo al loro uso. Così, le parole e i giudizi richiamano cose alla mente e ordinano pensieri concernenti cose, ma, ugualmente, le cose rinviano a parole e a immagini di parole. Infatti entrambe, parole e cose, esistono nel linguaggio in una unità oggettiva derivata dai concetti o idee che danno loro il loro essere, che « le costituiscono », direbbero i fenomenologi, come conosciute o sapute.

Un segno linguistico può cessare di essere inteso: Q, ascoltando X, può pensare meglio a N che a O; oppure, un oggetto percepito può anche non suggerire nessuna parola a chi lo percepisce, e presentarsi, per così dire, silenziosamente. Ma in ogni caso, ogni volta che qualcosa entra nella nostra coscienza, fa così per merito di un fattore interno all'organismo C.

Queste note mettono in evidenza l'estrema peculiarità del fattore interno all'organismo C, il concetto o idea: diversamente dagli oggetti, che implicano parole, le quali sono anche segni, le idee non possono cessare di rendere presente qualcosa oltre loro stesse. In quanto un segno è qualcosa che rende presente nella conoscenza qualcosa al di là di sé, le idee sono puri segni: esse non fanno altro che significare, cioè rendere presenti, gli oggetti di conoscenza, siano parole o cose o altro, che non sono le idee stesse. Diversamente dagli oggetti che sono anche segni, le idee non possono cessare di significare. Esse sole, tra tutte le cose che ci sono nel mondo, significano per necessità: per esse, essere

e significare sono semplicemente la stessa cosa. L'oggetto di cui noi siamo direttamente consapevoli, sia esso una parola o una cosa appresa disgiuntamente o congiuntamente, è, in ogni caso, proprio ciò che C attraverso C non è: se noi fossimo o potessimo essere direttamente consapevoli di C, non sarebbe C, ma qualcos'altro, perché C è appunto quel fattore che ci rende consapevoli di qualcosa che non è se stesso.

Nessun metodo di indagine tranne quello che si è tenuto, con piena attenzione alla funzione di C in relazione a X e O, rivela che, mentre C può essere conosciuto come esistente grazie all'analisi riflessiva del linguaggio, esso non può sotto alcuna condizione essere osservato o conosciuto immediatamente. Questo è un punto di una certa importanza che era stato ben capito dai primi scolastici e da pochi filosofi recenti (tra i quali Jacques Maritain e F. H. Bradley), ma che non sembra mai essere stato considerato attentamente in modo sistematico nelle tradizioni analitiche o fenomenologiche. Sostituendo il termine « fisico » a « psichico », si può citare il seguente brano tratto dalla « Logic » di Bradley, con anche maggiore opportunità, per molti aspetti, di quando Bradley lo scrisse:

« Un'idea, nella mia testa, e come stato della mia mente, è altrettanto fermamente un fatto quanto un oggetto esterno... ma, guardando a ciò, abbiamo anche dimenticato il modo in cui la logica usa le idee. Noi abbiamo perso di vista che nel giudizio nessun fatto "è" mai proprio ciò che fa l'azione di "significare", o può significare ciò che è; e non abbiamo imparato che, dovunque abbiamo vero o falso, è il significato che noi usiamo, e non l'esistenza. Noi non asseriamo mai il fatto nella nostra testa, ma qualcos'altro che è rappresentato da quel fatto. E se un'idea "fosse" trattata come una realtà fisica, allora non potrebbe presentarsi come vera o falsa. Quando noi la usiamo nel giudicare, ci si deve riferire ad essa prescindendo da essa: se non è l'idea "di" qualche esistenza, allora, a dispetto della sua realtà enfatica,... è qualcosa che, rispetto alla realtà che intendiamo significare, non è niente del tutto » (46).

E, ancora, sostituendo « linguaggio » a « giudizio »:

« Non solo non siamo capaci di linguaggio, se non usiamo idee, ma, strettamente parlando, non possiamo parlare fino a che usiamo esse "come" idee. Noi dobbiamo essere divenuti consapevoli che esse non sono realtà, ma che esse sono "pure" idee, segni di un'esistenza altra da esse. Le idee sono tali finché sono

(46) F. H. Bradley, « The Principles of Logic », London, Oxford Univ. Press. 1922, vol. 1, p. 2.

simboli, e, se usiamo simboli, noi non abbiamo capacità di linguaggio » (47).

Abbiamo perciò dato in questo modo una spiegazione preliminare di come il carattere « privato » di C venga a conciliarsi con il carattere « sociale » di X e di O. C, in quanto soggettivo o privato, non è qualcosa di esperito o conosciuto, ma la base o fondamento di tutta l'esperienza e conoscenza: ciò che è esperito e conosciuto sono parole e cose, gli O e gli X, in quanto essi entrano in relazione con noi (la relazione R) sulla base dei C. Sia gli O che gli X hanno un carattere comune o sociale, precisamente perché esistono al termine delle diverse relazioni R che si fondano sui molti C.

Ma finora abbiamo proceduto solo sulla base dell'affermazione che gli O, di cui si parla, esistano tanto di fatto quanto linguisticamente. Come fa l'analisi precedente a chiarire o ad applicarsi al caso in cui O non esista di fatto, e in cui allora, come Quine, Russell e i logici in genere asseriscono non senza una qualche plausibilità, l'apparente riferirsi del linguaggio sia « puramente » apparente o almeno perfettamente confuso?

E' nella chiarificazione sistematica della condizione privilegiata di segno del fattore C interno all'organismo che si fonda la risposta a questo problema, e la spiegazione dell'apparente indifferenza del linguaggio di fronte all'esistente e al non-esistente. Chiaramente, chiamando le idee « intenzionali », e attribuendo loro la proprietà dell'intenzionalità, Brentano e i fenomenologi dopo di lui accettavano il fatto che le idee sono possibili solo in quanto rendono presenti gli oggetti nella conoscenza. Brentano, nel più tardo rifiuto della dottrina dell'intenzionalità come proprietà veramente relazionale, rifiuto basato sul fatto che l'oggetto che sta al termine di una relazione intenzionale è spesso irreale, sembra aver accettato che la nozione di relazione, senza un termine, è inintelligibile. Ma ciò che egli trascurò di considerare, e che Husserl accenna nella sua dottrina delle idee in quanto costituenti i loro rispettivi oggetti e perfino nella sua perversa dottrina della « époché », è il fatto che il termine di una relazione, nella misura in cui è un termine, ha il suo essere dalla relazione stessa; e quindi ci può essere una vera relazione tra idea e oggetto anche quando l'oggetto non ha altro essere se non in quanto termine.

Consideriamo di nuovo la peculiare condizione di C, l'idea o concetto. Nella sua funzione come C, non è né sperimentato né sperimentabile, ma ha il suo essere interamente nell'originare (« emanare », come direbbe Poinsot) la relazione R, che ha come

(47) Ivi.

termine O. Se C potesse esistere senza ingenerare questa relazione R, non sarebbe esistente « come » C, perché C (« mit diesem intentionalen Wesen », come potremmo dire) è precisamente il fondamento di R. C come C dà origine a R per necessità: questo è ciò che costituisce la sua peculiarità e unicità tra le cose del mondo. Questo è anche ciò che fornisce al linguaggio l'indifferenza tra l'esistenza e la non-esistenza dei suoi oggetti, per la seguente ragione: il termine di ogni relazione, in quanto è un termine, deve il suo esistere alla relazione di cui è termine.

Per vedere come ciò avvenga, consideriamo il caso di una relazione non-conoscitiva, quale la relazione del « più grande di ». A, ad esempio, è qualcosa più grande di B, solo in quanto A e B esistano. La grandezza di A come cosa naturale fornisce una base per il suo essere messa in relazione a B, ma solo a condizione che B esista in atto. Data questa esistenza di B in se stessa, B avrà anche un'altra esistenza in quanto termine della relazione di A ad esso, basata sulla grandezza di A, e viceversa. Così l'esistenza di B relativa ad A (B più piccolo di A) si deve o si basa sulla grandezza di A, proprio come la esistenza di A relativa a B (A più grande di B) si deve o si basa sulla grandezza di B. Ciò che per questa via viene provato è perfettamente generale: anche se il termine di una data relazione è qualcosa che esiste di fatto, deve il suo essere « termine » alla relazione di cui è termine.

« Un termine, dal momento che è un termine formalmente, è il termine di qualcosa; infatti nulla fa da "termine" senza un altro "termine". Il termine di una relazione, quindi, è parte della relazione; se la relazione è reale, il suo termine è puramente un termine, cioè non fa altro che o essere termine o essere opposto alla relazione ed essere qualcosa della relazione stessa in quanto rapportantesi. In questo esso differisce dal fondamento, perché è necessario per il fondamento dare esistenza alla relazione secondo l'inerenza, e in questa esistenza la relazione coincide con la determinazione assoluta del soggetto della relazione. Il termine, tuttavia, non dà esistenza alla relazione, ma dà l'opposizione caratteristica dell'essere termine. Quindi la formalità del termine non è qualcosa di assoluto » (48).

Applicando questo fatto perfettamente generale al caso di C, si vede che la dipendenza di O come oggetto da C è solo un caso particolare della dipendenza di ogni termine come tale dalla relazione di cui esso è termine. Il caso di CRO differisce dal caso di A>B solo in questo, che dove A funziona come fondamento accidentalmente rispetto all'esistenza di fatto di B, C funziona co-

(48) Jean Poinsot, « Cursus Philosophicus », a cura di P. Reiser, Torino, Marietti, 1930, vol. I, p. 596 (a 46-b 15).

me fondamento per effetto di ciò che C è in se stesso, vale a dire, C funziona come fondamento necessariamente. Quindi A genererà la condizione di B, il suo essere termine, solo se B esiste anche di fatto. Ma C genererà l'esistenza di O come oggetto senza riguardo se O esista anche di fatto. Questo spiega la capacità del linguaggio di riferirsi a ciò che non esiste. Tutti gli oggetti del linguaggio, come tali, esistono in quanto termini della relazione R generata da C. Dal momento che C non può esistere senza generare R, e O esiste « in quanto » oggetto come termine di R, O esisterà come oggetto ogni volta che C esiste come fondamento, senza riguardo se O esista di fatto come cosa. Non si può perciò dire che debba esistere, necessariamente, indipendentemente dal linguaggio, per essere tale.

A questo punto dobbiamo perfezionare la nostra risposta preliminare al carattere « sociale » degli oggetti del linguaggio. Se ogni termine di una relazione in quanto termine riceve il suo essere dalla relazione, e se ogni oggetto di linguaggio esiste come tale solo in qualità di termine, non ci saranno tanti termini quante sono le relazioni fondate su C? E se ci sono tanti termini quanti C, non viene distrutta alla fin fine la condizione comune o sociale dell'oggetto? Non diviene esso un mero correlativo extraorganico dell'intraorganico C, tanto individuale quanto il C che fonda la relazione R, che dà a O il suo essere termine?

La risposta a questa difficoltà coinvolge qualche inevitabile sottigliezza, ma continua ad essere un fermo « no ». In ogni caso di una relazione in atto, i tre fattori fondamentali (fondamento, relazione e termine) sono per la loro esistenza inseparabili, ma veramente distinti. Per esempio, l'A che è più grande di B differisce dall'A che continua ad esistere quando B non esiste più, solo per una differenza nel modo: si tratta di uno e identico A che esiste in entrambi i casi, ma una volta sola con una dimensione o modo aggiunto, termine, appunto, della relazione « più grande di ». Similmente per il termine di ogni relazione: senza la relazione, esso non esiste come termine; anche se, oltre la sua esistenza di termine, esiste per conto proprio, queste due esistenze differiscono solo nel modo.

Supponiamo ora due persone, A e B, ciascuna con il suo proprio concetto (rispettivamente C_1 e C_2) di un oggetto O che si trova ad esistere di fatto. L'oggetto O, esistente in relazione a C_1 e C_2, differisce dalla cosa O, che esiste di fatto, solo nel modo: proprio come il punto terminale di una retta ha, in quanto terminale, una modalità diversa dal punto come tale. Allora l'oggetto O è identico alla cosa O, ma aggiunge ad essa il modo di essere « termine », aggiunge cioè un qualcosa che O ha non da se stesso, ma da C. C_1 e C_2 generano R_1 e R_2, che hanno entrambi il loro ter-

mine nella cosa O sotto l'aspetto o il modo di oggetto. Ma proprio perché O-oggetto è anche O-cosa, O-termine di R_1 è anche O-termine di R_2.

Tutti e tre (O-cosa, O-termine di R_1, O-termine di R_2) coincidono nell'essere, sebbene essi siano distinti nel modo. Similmente, un punto e uno solo può essere il termine di due differenti linee, anche se questo punto, considerato come terminazione, esiste sia come dipendente da ciascuna delle linee che in esso terminano, sia come distinto nel modo da ognuna di esse. Più concretamente, due individui, ognuno dei quali percepisce la stessa nuvola, danno alla vera nuvola fluttuante nel cielo un nuovo modo di essere come oggetto percepito. Ciascuno ha in sé il fattore C, che fonda la relazione che termina nella percezione della nuvola, ed inoltre conferisce una oggettività distinta (in quanto modo) alla stessa nuvola: è ancora una nuvola e una sola che è oggettivata nei due casi. C_1 e C_2, collocati in soggetti spazialmente diversi, hanno il loro termine nello stesso spazio fisico, con l'unica differenza nel modo di questa terminazione.

Questa inevitabile sottigliezza, in atto, salva il carattere pubblico del linguaggio, così da soddisfare più di quanto lo potesse fare la più semplice formulazione della nostra soluzione preliminare. Infatti la distinzione modale dell'unico oggetto come conosciuto da due o più individui (o da un unico e medesimo individuo in due tempi diversi), insieme alla distinzione modale tra cose come tali e cose divenute oggetti, coincide molto bene con la nostra esperienza della « inafferrabilità delle cose » e della grande difficoltà con cui ogni profonda acquisizione è conquistata nel linguaggio umano; infatti è proprio mediante queste distinzioni modali che le differenze nell'esperienza oscillano tra uomo e uomo. E' attraverso queste che la storia si insinua tra l'uomo e il mondo fisico.

Noi ora abbiamo visto come gli oggetti del linguaggio possano essere anche cose del mondo, e perché non necessariamente essi lo siano; e abbiamo visto anche come avviene che il linguaggio abbia un carattere « sociale », anche se esso si basa sul fattore C. A questo fattore io mi sono ripetutamente riferito come alla « idea » o « concetto ».

Questa scelta di termini permette un esame più rigoroso: infatti secondo una famosa teoria largamente accolta nel mondo scientifico e filosofico contemporaneo — la cosiddetta « ipotesi di identità » — il fattore C interno all'organismo è di fatto uno stato del cervello dell'organismo A che usa X per parlare di O. Ciò che io ho chiamato « idea » o « concetto », da questo punto di vista, è chiamato « evento o stato del sistema nervoso centrale »: una identificazione che sarebbe inevitabile, perché se l'ipo-

tesi di tali fattori interni al soggetto « va dimostrandosi feconda », come nota Charles Osgood, « e serve a qualcosa, ad essi si devono attribuire delle proprietà » (49).

Possiamo trovarci d'accordo con Osgood sull'importanza di assegnare delle proprietà a C, ma attribuire a C le proprietà di un evento o stato nervoso è possibile solo se la maniera di funzionare da parte di C relativamente a X e a O, che abbiamo descritto sopra, viene fraintesa per principio. Se è giusto ciò che fu asserito, e cioè che si deve ammettere la funzione di C nel linguaggio, ne segue che deve essere falsa l'affermazione che « gli stati mentali sono stati del cervello ». Uno stato del cervello è qualcosa che in linea di principio può essere osservato. Perciò C come tale non è uno stato del cervello, ma deve essere qualcosa di diverso e ordinato a qualcosa di superiore rispetto ad ogni stato del sistema nervoso centrale. Infatti, come abbiamo visto, dal momento che un'idea in quanto idea (C come C) non può esserci se non come ciò che dà una presenza esistenziale a qualcosa che non è se stessa, un'idea in quanto idea è intrinsecamente non-osservabile. Può essere obiettivata solo da un'inferenza, mai da un'osservazione (50). Per ripetere un'affermazione precedente, « una puntuale attenzione alla funzione di C in relazione a X e O rivela che, mentre C può essere conosciuto come esistente da una analisi riflessiva del linguaggio, esso non può in alcun modo essere osservato o appreso direttamente ».

I segni fisici, suoni o movimenti, quando funzionano nel linguaggio, sono sottoposti (grazie a C) ad una singolare e misteriosa « elevazione » (come la definisce il Caietano) (51), durante la quale essi esistono in un modo più elevato di quanto è loro proprio nell'osservazione, cioè del loro essere accadimenti fisici. Ed essi divengono « elevati » in quanto sono gli effetti oggettivi del fattore C (il concetto o idea) all'interno del rapporto tra chi parla e chi ascolta una lingua. E C è un fattore che non è, in ragione della sua operazione nel linguaggio, più direttamente osservabile di quanto lo sia il significato che origina. Questo è il punto di vista più conveniente per una possibile filosofia del linguaggio; è su questa base che si può propriamente dar conto del « significare ».

---

(49) Charles E. Osgood, « Method and Theory in Experimental Psychology », New York, Oxford Univ. Press, 1953, p. 410. Cfr. p. 681: « Dobbiamo postulare fatti materiali per il significare, e poi investigare le conseguenze teoretiche di questa postulazione » (parole di Osgood).

(50) Cfr. Poinsot, « Cursus Philosophicus », III, 185 (a 33 - b 25).

(51) Caietano, « Commentaria in Summam Theologicam S. Thomae », I, q. 14, art. 2, nn. 4 e 7; q. 79, art. 2, n. 14.

Noi possiamo ora applicare un'altra delle operazioni del Caietano:

« Da questo apparirà quanto sia rozzo il pensiero di coloro i quali parlano di senso e di sensibile, di comprensione e di incomprensibile, e anche dei processi di sensazione e di comprensione, secondo i canoni del giudizio applicabile agli eventi materiali. « Et disces elevare ingenium, aliumque rerum ordinem ingredi »: devi imparare ad elevare la tua mente ed entrare in un ordine di valutazione completamente diverso » (52).

Il punto non è di negare che degli stati mentali siano in qualche modo correlativi ed anzi condizioni necessarie per l'esistenza delle idee. Si tratta semplicemente di additare l'errore di identificare riduttivamente C, in quanto esso è condizionato, con uno stato del cervello, visto come incontestabile condizione. Per quanto numerose siano le difficoltà che si possono avere con una terminologia di « idee » o « concetti », esse sono nulla se messe a confronto con le difficoltà che risultano dal non fondarsi su questo principio: il condizionato come tale è sempre altro rispetto alle sue condizioni necessarie e persino sufficienti (53).

IV. La dottrina classica dell'intenzionalità

Brentano, introducendo il concetto di intenzionalità nel dibattito contemporaneo, si limitava ad un riferimento vago alle origini del concetto fra « gli scolastici del medio evo » (54). A giudicare dal modo in cui egli formula tale dottrina e dalle ragioni che lo condussero alla fine a liquidare la dottrina dal suo contenuto relazionale, sembra giusto dire che Brentano era abbastanza poco informato riguardo a ciò che la classica dottrina scolastica dell'intenzionalità effettivamente sosteneva (55).

La nozione di un modo intenzionale di esistenza o almeno l'invenzione di tale terminologia sembra essere derivata da Averroè, e in particolare dalle sue annotazioni nel commento alla trattazione aristotelica nel « De anima » a proposito del carattere degli stimoli che danno origine alle impressioni sensibili, che formano la

---

(52) Ivi, I, q. 14, art. 1, n. 7.

(53) Cfr. Poinsot, «Cursus Philosophicus», III, 185 b 26 - 186 b 40, spec. 186 b (3-16).

(54) Brentano, « The distinction between Mental and Physical Phenomena », op. cit., p. 50.

(55) Ho fornito una qualche dettagliata spiegazione di questo giudizio in « The Ontological Status of Intentionality », in « The New Scholasticism », XLVI, primavera 1972, pp. 220-233.

base delle nostre percezioni del mondo finito (56). In S. Tommaso stesso questa nozione di un modo intenzionale dell'ente (« species »), distinta dal modo naturale (le « formae naturales »), diventò il concetto-chiave della spiegazione dell'origine dei concetti, cominciando dalle « species impressae sensuum externorum » (gli stimoli intenzionali generati dalla sensazione) e procedendo via via attraverso il lavoro dei sensi interni, fino a culminare finalmente nella « species expressa intellectus possibilis », che è il concetto o la forma intenzionale costruita dall'intelletto stesso come il medium in cui il mondo esiste come compreso.

Fu merito del Caietano chiarire, soprattutto nel suo commento al « De anima » di Aristotele, l'esatto fondamento della distinzione fra « formae » e « species » come due realtà ontologiche tipicamente diverse: le une (le « formae ») infatti alterano o cambiano il soggetto rispettivo, le altre invece (le « species ») identificano il soggetto rispettivo con qualcosa che non è se stesso (57).

Tuttavia la natura di questa unione intenzionale e il meccanismo, per così dire, che soggiace alla sua possibilità, non furono sistematicamente chiariti fino al XVII secolo, quando Jean Poinsot, definito da Yves Simon l'ultimo commentatore di genio dell'opera di San Tommaso, riprese la dottrina della « species » proprio per sviluppare una teoria comprensiva del segno e del processo di conoscenza (58).

Nella teoria di Poinsot, diversamente dalla maggior parte delle altre ipotesi sulla natura del linguaggio prodotte recentemente sulla linea del pensiero tomista, la dottrina della forma intenzionale non è sviluppata in modo opaco, vale a dire come un dato fondamentale non suscettibile di ulteriore chiarimento. Al contrario, la proprietà e la funzione della forma intenzionale si mostrano possibili come diretta conseguenza dello stato della relazione, peculiari tra tutti i possibili modi di essere. Questa peculiarità, che Poinsot dimostra costitutiva della prima possibilità dei segni

---

(56) Averroè, « Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima Libros », a cura di F. S. Crawford, Cambridge Mass., The Mediaeval Academy of America, 1953, II, sez. 60, pp. 219-221.

(57) Caietano, « Commentaria in de Anima Aristotelis », a cura di P. I. Coquelle, Roma, Angelicum, 1939, vol. II, sezioni 264-267, pp. 251-255.

(58) La teoria del Poinsot circa i segni si trova nel « Cursus Philosophicus », vol. I, parte II, Qq. XXI-XXIII, pp. 646 a 14 - 749 b 47. Cfr. anche (come è richiesto dalle pagine prima citate) Q. II, artt. 1 e 4, spec. 285 a 7 - 288 a 39 e 301 a 5 - 304 b 7, rispettivamente; e Q. XVII, art. 2, 577 b 13 - 583 a 50 (una completa traduzione inglese di questi testi di Poinsot, in unico volume, con introduzione, note e indici, è in preparazione per la pubblicazione sotto il titolo « Treatise on Signs », in un volume della serie « Mouton Semiotica » sotto la generale direzione di Thomas Sebeok). La trattazione di Poinsot della conoscenza ricorre attraverso il III vol. del « Cursus Philosophicus ».

in generale e del linguaggio umano in particolare, Poinsot l'aveva appresa da San Tommaso:

« Si afferma che la relazione esiste in un modo diverso da ogni altro modo dell'ente. Infatti, nel caso di altri modi di essere, ognuno è detto « essere qualcosa » in due modi, sia riguardo alla sua esistenza, sia riguardo al carattere della sua essenza... Ma la relazione è qualcosa solo se ci si riferisce all'esistenza che ha in un soggetto, mentre secondo il suo carattere essenziale non ha l'« essere qualcosa », ma solo l'« essere riferito ad un altro ». Perciò secondo il suo carattere essenziale non mette in evidenza alcun soggetto... Perciò accade pure che qualcosa si trovi ad essere messo in relazione, anche se è solo una relazione dipendente dalla mente o mentale, e la relazione in questo caso non è posta secondo l'essere fisico, come quando il conoscibile si riferisce alla conoscenza (59).

Per questa via Poinsot fu capace di chiarire la natura dei segni e la funzione dei concetti o idee nel linguaggio con una profondità eccezionale. Dal punto di vista del loro ruolo nel linguaggio, Poinsot divise i segni in due classi, che egli chiamò « formale » e « strumentale ». I segni formali sono tutti i segni che corrispondono a ciò che noi abbiamo prima identificato come il fattore C soggettivo. Questi sono i segni il cui intero essere si esaurisce nella funzione di significare o presentare alla mente oggetti altri da se stessi. Questi segni, dal momento che non sono mai oggetti direttamente appresi, giacché questo è impedito proprio dal loro modo di essere, come abbiamo visto, si possono conoscere solo con la riflessione e per inferenza (60). Se infatti non ci fossero tali segni, l'interpretazione delle parole ci coinvolgerebbe in un processo all'infinito, alla ricerca della consapevolezza di un qualche oggetto (61).

I segni strumentali sono, invece, tutti quei segni, compresi allora ed anzi in primo luogo i termini e i giudizi, che sono percepiti direttamente come oggetti, e il cui funzionamento come segni dipende dal loro essere oggettivamente percepibili.

La classe dei segni formali, così, include tutto ciò che i filosofi tradizionali avevano classificato come idee, concetti od immagini, ecc. Questi segni esistono come tali solo nell'atto di co-

---

(59) I « Sent. », dist. 20, q. 1, art. 1. S. Tommaso tratta questo problema in numerosi altri passi, come ad es., I « Quodlib. », art. 2; IX « Quodlib. », art. 4; « De Ver. », q. 1, art. 5 ad 16; « Summa Theologica », I, q. 28, artt. 1 e 2; e altrove. Ho citato il testo delle « Sentenze » solo per ragioni di convenienza nel contesto presente.

(60) Cfr. Poinsot, « Cursus Philosophicus », III, 185 (a 33 - b 10).

(61) Cfr. John A. Oesterle, « Anather Approach to the problem of Meaning », in « The Thomism », VII (aprile), 1944, pp. 258-260; e John N. Deely, « The Ontological Status of Intentionality », cit. in nota 55, pp. 229-230.

noscenza (62), e solo in quanto presentano oggetti che non sono loro, oggetti che, a loro volta, spesso (anzi, « normalmente ») per i processi associativi così familiari alla psicologia moderna diventano segni nel modo loro proprio (segni strumentali) e nello stesso tempo oggetti. Dal momento che la classe dei segni strumentali comprende segni che sono conoscibili anche come oggetti, e dal momento che gli oggetti in quanto conosciuti dipendono da segni formali, si deve dire che, se non esistessero segni formali, non esisterebbero segni di alcun genere. « Il segno formale », come nota Poinsot, « è semplicemente e assolutamente segno » (63); il segno strumentale, è segno solo sotto un certo aspetto. O, come nota Bradley, « in ultima analisi, non ci sono segni tranne le idee » (64).

I segni formali furono anche chiamati dal Poinsot (che qui seguì Caietano, S. Tommaso e Averroè) « forme intenzionali », al fine di distinguerli dalle « forme naturali » o determinazioni di cose. Il punto discriminante è nel fatto che una forma intenzionale genera una relazione per necessità, per virtù di ciò che è. Le forme naturali, invece, sebbene possano invero servire come base o fondamento che genera una relazione, non lo fanno così necessariamente, ma solo contingentemente: è contingente, cioè, il fatto che a questo ente reale sia aggiunta la modalità di esistere come termine.

Il punto ulteriore, che ogni termine « in quanto » termine deve il suo essere alla relazione cui fa da termine (che ogni termine « è qualcosa della relazione », come dice Poinsot) (65), anche quando quel termine (come avviene sempre al di fuori della relazione conoscitiva) è anche qualcosa di esistente nella realtà indipendentemente dalla relazione, diviene, come già abbiamo visto, la chiave interpretativa per l'apparente indifferenza del linguaggio rispetto all'esistenza o alla non-esistenza dei suoi oggetti. Poinsot stesso non fa di questo punto un elemento esplicito nella sua trattazione dei segni, ma dedica un intero articolo a questo argomento nel suo più antico trattato sulla relazione (66), del quale trattato, egli dice, la teoria dei segni è solo una estensione e una particolare applicazione (67).

Con l'aggiunta di questo esplicito elemento alla teoria di

---

(62) Poinsot, « Cursus Philosophicus », I, 303 b (29-38); III, 185 b 26 - 186 a 15.

(63) Poinsot, « Cursus Philosophicus », I, 694 b (23-29).

(64) Bradley, « The Principles of Logic », vol. I, p. 5.

(65) Poinsot, « Cursus Philosophicus », I, 596 b (2-3).

(66) Poinsot, « Cursus Philosophicus », I, parte II, Q. XVII, art. V. « Utrum relatio formaliter terminetur ad absolutum vel ad relativum ».

(67) Poinsot, « Cursus Philosophicus », I, 642 a 25-37.

Poinsot, allora, diviene perfettamente chiaro perché gli oggetti del linguaggio non abbiano necessità di esistere indipendentemente, dal linguaggio per essere realmente relazionali. Data la natura della relazione con i suoi necessari elementi di fondamento, connessione, termine, l'indifferenza del linguaggio rispetto all'esistenza o alla non-esistenza dei suoi oggetti diviene la diretta conseguenza della differenza tra forme intenzionali e forme naturali, ovvero, se così piace, tra « mentale » e « fisico ». Sia una forma intenzionale sia una forma naturale possono funzionare come fondamento di una relazione, ma solo la forma intenzionale lo fa necessariamente. Quindi qualunque forma (qualunque determinazione dell'essere), in quanto è il fondamento di una relazione, è mediatamente la causa dell'esistenza del termine considerato formalmente come termine della relazione in questione. Ma una forma naturale dà l'essere ai termini delle relazioni che genera solo contingentemente, è cioè contingente rispetto all'esistenza nella realtà dell'oggetto cui si riferisce e che esiste nella realtà come qualcosa di più che quale mero termine. Al contrario, una forma intenzionale, un'idea, dà l'essere al termine della relazione che genera: necessariamente, cioè, senza riguardo al fatto se ci sia o no un esistente reale che, oltre ad essere in relazione all'idea, abbia un essere di fatto indipendente dal linguaggio. Quando mio zio muore, egli continua ad esistere come oggetto di un discorso, perché questa esistenza l'ha come termine delle relazioni conoscitive prodotte dalla mia idea.

Il punto cruciale da notarsi qui è che, mentre ogni oggetto di linguaggio come tale esiste necessariamente come termine della relazione che segue all'esistenza di una idea, non ogni oggetto di linguaggio necessita di esistere « solo » come tale, vale a dire, « solo » come termine di conoscenza. In altre parole, può benissimo accadere (e la comune esperienza ci dice come questo spesso accada) che l'oggetto veramente esistente nel linguaggio come oggetto esista come cosa nel mondo indipendentemente dal discorso fatto qui e ora. Gli oggetti esistenti « solo » come oggetti, Poinsot, seguendo un'antica tradizione, li chiama « enti mentali » (entia rationis). Gli oggetti che esistono « anche » come cose o « di fatto », sono da Poinsot chiamati « enti reali » (entia realia). Gli enti reali e quelli mentali hanno in comune, in quanto oggetti del linguaggio, di esistere come termini di relazioni conoscitive. Per questa esistenza come « esseri oggettivi » entrambi dipendono dal fatto di essere conosciuti, « dal momento che invero è dall'effettiva terminazione di una relazione che risulta che una data cosa possa esser detta termine di quella relazione » (68). Ma gli

(68) Ivi, 596 a 36 - 39.

enti reali, oltre al loro essere conosciuti (cioè, oltre al loro essere termini delle relazioni fondate su idee), hanno anche l'essere indipendentemente dall'essere conosciuti, e in questo consiste la loro realtà di fatto. Gli enti mentali sono precisamente non-enti relativamente agli esseri di natura, gli enti fisici o « reali ».

« Un ente si dice propriamente ente mentale », scrive Poinsot, « perché non ha alcuna esistenza indipendentemente dall'intelligenza, e si dice esistente nell'intelligenza soltanto come oggetto, e perciò si distingue dagli enti reali » (69).

L'esistere e il non-esistere, così considerati, appartengono agli oggetti secondo che essi siano o non siano qualcosa di più che puri termini di relazioni basate su idee. Gli oggetti del linguaggio, « come tali », sono « niente più che puri termini » di relazioni basate su idee. Queste relazioni hanno il carattere ontologico di relazioni sia quando gli oggetti, nei quali esse hanno i loro termini, sono anche cose nel mondo, sia quando quegli oggetti non lo sono. Ma gli oggetti sono considerati dal « sensus communis » come delle realtà solo quando essi sono o si crede che siano cose nel mondo « oltre » ad essere oggetti per la mente; nella misura in cui gli oggetti sono o si crede che siano solo « oggetti » (termini di conoscenza) e nulla più, essi sono considerati irreali. Il punto cruciale per una filosofia del linguaggio è che rispetto all'esistenza che ricevono dalle idee, gli oggetti reali ed irreali sono sul medesimo piano ed hanno il medesimo carattere sociale. Una volta che si sia capito questo, è perfettamente comprensibile anche perché il linguaggio debba essere realmente ciò che sembra essere, e cioè dotato di una certa intrinseca indifferenza all'esistenza ed alla non-esistenza dei suoi oggetti: non, invero, in quanto essi siano oggetti, ma in quanto essi siano, oltre che oggetti, cose.

E' quest'ultimo punto (il fatto che nulla impedisca che certi oggetti di linguaggio, esistenti come termini di relazioni fondate su segni formali, esistano anche in se stessi come cose di natura indipendenti dal linguaggio) che Husserl e coloro che praticano la sua « époché » (sospensione di giudizio riguardo all'esistenza di fatto di qualsiasi oggetto), trascurano sistematicamente, ma che sembra essere riconosciuto nello sviluppo delle ultime tendenze conosciute come « fenomenologia esistenziale ».

In ogni caso, questa applicazione della teoria della relazione scoperta in San Tommaso, che Poinsot compie per la spiegazione dei segni, pare procurare una via d'uscita alla difficoltà incontrata dai fenomenologi e dagli analisti, riguardo all'apparente indifferenza del linguaggio circa l'esistenza e la non-esistenza. Questa in-

(69) Ivi, 285 a 39-43.

differenza è una conseguenza della natura relazionale del linguaggio, perché, come nota il Caietano, dal momento che ciò che è essenziale ad una relazione come tale è un « essere-per », e non una esistenza fisica o mentale, « la conseguenza è che il « per » come tale non è necessariamente metafisico o mentale, ma può essere sia l'uno che l'altro accidentalmente » (70), a seconda delle condizioni concernenti la natura del fondamento (è esso una forma naturale o una forma intenzionale?), e, prima ancora, del termine (è un puro termine e nulla più, o è una cosa di natura oltre ad essere termine?). Quando il « termine » di una relazione conoscitiva è un puro termine e nulla più, ossia quando è solo un oggetto, diciamo, e non anche una cosa esistente di fatto, e come tale appresa, allora necessita di un carattere positivo posseduto secondo il suo proprio modo. Ma quando la « relazione » è meramente conoscitiva e nulla più, cioè quando la relazione è tra una idea nella mente del soggetto e un oggetto che non ha altra esistenza che l'essere un termine dato dalla relazione e dal suo fondamento (l'idea), ossia, quando la relazione conoscitiva avviene tra una realtà fisica o ente di fatto (il conoscitore) e una irrealtà fisica o non - ente di fatto (l'oggetto come puro termine e nulla più), è ancora una vera e propria relazione che possiede il carattere positivo o ontologico della relazione secondo il suo proprio modo.

Nel caso della relazione soltanto, perciò, come nota il Caietano, « essere nella mente non è una condizione riduttiva, come nel caso di tutti gli altri modi di essere, che richiedono una collocazione fisica: infatti una rosa esistente solo nella mente non è una rosa genuina, non più di quanto l'Omero esistente nella credenza comune sia veramente Omero. Ma una relazione mentale è una vera relazione » (71).

I dubbi di Brentano e degli analisti riguardo al carattere relazionale del linguaggio e il silenzio dei fenomenologi di fronte alla richiesta d'una spiegazione di come sia possibile per il linguaggio riferirsi realmente a ciò che non esiste, derivano egualmente, sembrerebbe, dalla mancanza di interpretare la particolare natura della relazione come modo di essere. Essi non hanno compreso ciò che Poinsot apprese da S. Tommaso, ossia che solo la relazione, tra le categorie ontologiche, mantiene il suo status, sia che la sua esistenza sia fisica sia che sia puramente mentale, perché « soltanto la relazione deve essere e un essere e un essere-per; a causa del suo essere-per essa esiste positivamente, senza assumere perciò il carattere di essere reale. L'essere reale di una relazione ha origine da un punto, cioè dal suo fondamento. Il caratte-

(70) Caietano, « In Summam Theologicam », I, q. 28, art. 1.
(71) Ivi.

re positivo dell'essere-per deriva da un altro punto, cioè dal termine, dal quale la relazione non trae di essere un essere, ma un essere-per... Il fatto che pertanto qualcosa possa essere considerato ontologicamente o positivamente anche se non realmente in un modo entitativo o fisico, è particolare della relazione » (72).

V. Conclusione.

La tradizione analitica in filosofia iniziò quando Bertrand Russell si rivolse alla logica matematica come allo strumento per rivendicare il punto di vista del realismo pluralistico che G. E. Moore aveva adottato intorno alla fine del secolo per sfuggire all'idealismo pseudo-hegeliano di Bradley e Bosanquet, allora dominante nel pensiero inglese ed americano.

Il punto di vista del realismo pluralistico, il punto di vista che sta alla base della analisi, è anche alla base della filosofia tomista. Ma che cosa dire a proposito del richiamo russelliano, seguito, per di più, da quello di Wittgenstein (nel suo « Tractatus ») e dei cosiddetti « analisti logici », cioè del richiamo alla logica matematica, come al mezzo per giustificare questo punto di vista?

Russell si rivolse alla logica matematica perché trovò nella dottrina delle « funzioni poliadiche » (« polyadic functions »), sviluppata dai matematici fin dalla metà del XIX secolo, una pura logica di relazioni, che dovrebbe esprimere strutture relazionali senza ridurre l'elemento relativo a un puro attributo di un soggetto, concepito dalla mente in un determinato modo. In altre parole, Russell si rivolse alla logica matematica perché, al contrario della logica tradizionale di cui era al corrente, la logica matematica accettava la realtà delle relazioni come qualcosa di esterno ai sog-

(72) Poinsot, « Cursus Philosophicus », I, 581 b 1-13. Prima di concludere questa discussione sulla « dottrina classica » occorre introdurre un « caveat ». In questa e nella precedente sezione, ho parlato di oggetti di linguaggio che sono, come tali, termini delle relazioni basate sulle idee. Nel parlare così, ho tenuto presenti gli oggetti sotto una formalità ristretta e, a dire il vero, « impropria », ossia solamente e interamente dal punto di vista di ciò che è « ora e qui » conosciuto. Sarebbe un errore che il lettore traesse da ciò l'impressione che una tale nozione di oggetto sia pienamente adeguata, senza la necessità di una ulteriore analisi. Dal momento che tale analisi oltrepassa lo scopo della trattazione presente, basti qui notare che la nozione di oggetto, considerata adeguatamente, si riduce a quella di « causa » nell'ordine di una specificazione formale estrinseca, e non si applica solo alla conoscenza. Questi punti sono espressamente considerati da Poinsot nella sua teoria dei segni (in cui si tratta anche delle forme intenzionali). Il lettore interessato a ciò può avere una completa visione della considerazione adeguata e formale condotta da Poinsot a proposito degli oggetti nel «Cursus Philosophicus», I, 670 - 679 b 5, spec. 673 b 50 - 674 a 4, 677 b (5 - 11), e 678 a (7 - 32), dove viene dimostrato e spiegato perché il considerare gli oggetti come « qui e ora conosciuti », cioè come termini di relazioni basate sulle idee, non è la formalità più propria degli oggetti, in quanto tali.

getti messi in relazione, e perciò come qualcosa di esistente sopra e al di là di questi soggetti e dei loro rispettivi attributi.

Due cose si devono dire riguardo a questo richiamo, dal punto di vista della filosofia tomista.

1) Russell, agli occhi di San Tommaso, è certamente corretto nel rigettare la visione idealistica, che sostiene che le relazioni non sono reali, sia nel senso che tutte le relazioni sarebbero riducibili agli attributi inerenti dei soggetti (esse in), sia nel senso che tutte le relazioni sarebbero prodotte dalla esigenza che certi aspetti dei soggetti (in se stessi non relazioni) non di meno devono essere concepiti dalla mente mediante un paragone con elementi diversi da se stessi (« relativa secundum dici » cose relative ai termini in cui l'intelletto deve dar loro espressione).

Questa visione, per cui l'essere delle relazioni in quanto tale è qualcosa di unico (esse ad), non riducibile né agli attributi inerenti di una sostanza (esse in), né all'attività della mente (secundum dici) (72 A), è fondamentale per il tomismo, ed è una diretta conseguenza, per San Tommaso come per Russell, del carattere pluralistico del mondo.

2) Non si può dubitare che la logica moderna segua davvero una espressione dei fatti relazionali più chiara e più pura di quanto lo faccia ogni tecnica sviluppata della logica tradizionale, e abbia in più il vantaggio di rendere esplicito, nella quantificazione del predicato, il fatto che la nostra conoscenza del mondo è il frutto di una costruzione, di una storia che sia un risultato, un compimento. Questi vantaggi, comunque, non sono sufficienti a sostenere le speranze che Russell nutriva per la nuova logica, speranze che in verità continuano a essere mantenute in larga parte della scuola analitica.

E' infatti semplicemente falso che l'intero svolgimento della logica prima dei tempi moderni fosse basato su un sistema di pensiero affidato alla negazione della realtà extramentale delle relazioni esterne. Neppure è vero che l'analisi dei fatti di relazione riconosciuti reali sia impossibile a compiersi sulla base di canoni compatibili con l'impostazione generale di una filosofia della logica di tipo aristotelico. L'analisi relazionale dei segni proposta da Poinsot, ad es., è completamente situata in uno dei più puri e completi trattati della tradizione logica premoderna, un massiccio volume intitolato semplicemente « Ars Logica ».

(72 A) Non è che una relazione « secundum dici » sia esattamente una attività o risultato della mente. L'attività della mente, nell'esprimere le strutture ontologiche assolute di un ente finito, deve esprimere queste come intrinsecamente dipendenti da un altro («circa aliud»: relativo in questo senso) nell'ordine dell'esistenza e dell'azione. Cfr. Poinsot, « Cursus Philosophicus », I, 578 a 24 - 579 a 4, e 670 a 32 - 671 b 9, spec. 671 b (6 - 9).

Nessuno conosce integralmente una tradizione, tuttavia, e anche quando un uomo colto come Russell è attivamente impegnato nella soluzione creativa di problemi di rilevante importanza, deve essere perdonato per eventuali lacune di conoscenza storica. Un uomo è giustificato se non fa affidamento eccessivo sul pensiero di uomini scomparsi da tempo, poiché le loro sistematizzazioni non erano state di certo compiute con l'intento cosciente di includere i problemi e le difficoltà conseguenti a cambiamenti fondamentali avvenuti sia sul piano della filosofia sia su quello della visione del mondo. Dove ciò non accadesse, pensare e leggere, informazione e comprensione, sarebbero una stessa identica cosa: e questo, purtroppo, non accade.

Ma Russell sembrò confondere la potente espressione del realismo pluralistico, resa possibile dalla nuova logica, con la esigenza assai diversa di giustificare filosoficamente il punto di vista così espresso. Mettere a tacere un oppositore non significa provare che egli sbagli; ma la nuova logica, come si è visto, ha il suo limite intrinseco nel fatto che essa suole eliminare le posizioni ad essa alternative con il porle come espressioni di impegni esistenziali prescelti da chi le avanza. In breve, la nuova logica diventa applicabile solo quando e nella misura in cui il dibattito filosofico sia già finito, e allora poi soltanto per sistematizzare e codificare, per così dire, le conclusioni raggiunte (o, più spesso, le conclusioni preannunciate). Come A. J. Ayer nitidamente commenta nel suo recente libro sulla tradizione analitica, « l'analisi delle affermazioni esistenziali », di cui il sistema logico tiene conto, « fornisce una interpretazione corretta ed adeguata di un modo, forse il più comune, in cui queste affermazioni sono impiegate », ma « non garantisce il loro uso nell'ontologia filosofica » (73).

La nuova logica non può non presupporre come stabilito ciò che, filosoficamente parlando, è sempre il punto in questione (i nostri giudizi concernenti la struttura e il contenuto di ciò che è). Questo è il tallone d'Achille dell'analisi logica, ed è qui che Wittgenstein, un tempo (nel periodo del «Tractatus») egli stesso divulgatore della confusione russelliana, diresse il dardo delle sue « Philosophical Investigations ». Il linguaggio (o, se si preferisce, il parlare comune) soccombe di fronte al potere della logica moderna soltanto in quanto quella logica nasconde una idea del mondo preconcetta, una precomprensione, per di più, che invariabilmente dimostra di essere molto più povera e molto più ristretta, se messa a paragone con il mondo ricco e vario dal quale dipendono l'evoluzione e la continua sopravvivenza dello stesso « homo lo-

(73) A. J. Ayer, Russell e Moore, « The Analytical Heritage », Cambridge Mass., Harvard 1971, p. 35.

gicus », considerato come una sottospecie dell'« homo sapiens ». Il travaglio della applicazione filosofica della moderna logica, ammonisce Wittgenstein, proviene dal fatto che essa riduce il mondo allo spazio mentale di cui applica i simboli logici, e poi ripete che un mondo così ridotto e il mondo creato dalla mano di Dio sono una stessa e unica cosa. La « Hubris », l'antico peccato della ragione, dimostra così di essere in modo speciale la tentazione propria della tradizione dell'analisi logica, che, per l'appunto, obbedisce ad un sistema che riduce tutte le opposizioni al silenzio circa le affermazioni su ciò che è, ed aspira alla perfezione e a rimediare logicamente alle confusioni e deficienze referenziali della lingua comune in una maniera che sarebbe possibile solo per un osservatore onnisciente.

La ribellione condotta da Wittgenstein, allora, fu certamente corretta, in quanto ricondusse l'attenzione dei filosofi all'incompatibilità del linguaggio comune con ogni teoria filosofica della realtà. Infatti tutto il dibattito filosofico su come tracciare una linea tra l'esistente e il non - esistente, tra realtà e irrealtà, è nascosto nel parlare comune degli uomini. Ma l'ulteriore richiesta, secondo cui il filosofo non potrebbe fare di più che prendere nota di questa diversità (richiesta che è il cuore del discorso wittgensteiniano nelle « Investigations » e dei cosiddetti « analisti della lingua comune » dopo di lui), è almeno altrettanto arbitraria e filosoficamente aberrante quanto le più arroganti applicazioni delle tecniche logiche, divenute strumento di posizioni che sono escluse dalle loro stesse formulazioni originarie dal tipo di discussione proprio della filosofia.

Più promettente è invece il lavoro in corso di esecuzione da parte dei discendenti di Husserl, con le loro ricche descrizioni delle varietà dell'esperienza e con la loro scoperta, all'interno di questa varietà, di strutture verificate secondo criteri tipologici.

Ma la teoria, da cui queste « scoperte » fenomenologiche dipendono come da un fondamento (la dottrina husserliana dell'intenzionalità), è ancora in discussione e, per la verità, si dimostra a suo modo altrettanto insoddisfacente quanto l'arbitrarietà degli analisti nell'applicazione dei simboli logici o nella riduzione di questi ultimi al linguaggio comune.

Infatti l'intenzionalità è intesa dai fenomenologi come il fatto essenziale della coscienza, senza che essi forniscano qualche spiegazione che giustifichi il loro asserto. La fenomenologia, come metodo, è essa stessa un nome che richiede una spiegazione: non a caso si dimostra incapace di dare ragione dei fatti che scopre (74).

(74) Cfr. il mio libro, « The Tradition Via Heidegger », The Hague, Martinus Nijhoff, 1971, capp. IX e X, pp. 134-170, per una dettagliata trattazione di questo problema, che

Il tomismo (inevitabilmente implicato in una sorta di competizione con queste tradizioni sociologicamente definibili come rivali) si è trovato in netto svantaggio, perché esso è essenzialmente una filosofia incentrata sull'essere, mentre l'analisi e la fenomenologia trovano il loro punto d'incontro nel centro della problematica attuale, cioè nel linguaggio. Per questo motivo, l'opposizione sociologica tra il pensiero tomista e le correnti oggi dominanti è stata a lungo interpretata da molti come segno di una opposizione, sul piano filosofico, radicale e profonda.

E' mia convinzione che questo spostamento della contrapposizione dalla prospettiva sociologica alla prospettiva filosofica propria sia stato il risultato di una opinione errata, secondo cui la differenza tra il filosofare incentrato sul linguaggio e il filosofare centrato sull'essere non ammetterebbe un terreno comune. Tale opinione è basata sulla tesi per cui non vi è alcuna strada che, partendo dalla mente (dalle idee, dalle parole), possa condurre o rinviare all'essere, come esso esiste, indipendente dalla mente.

Russell scorse nella realtà della relazione una strada d'incontro tra le strutture del linguaggio, dipendenti dalla mente, e la realtà delle cose, indipendente dalla mente.

Il pensiero di S. Tommaso può, dopo tanti anni, dare origine ad una tradizione tale da possedere il mezzo per trovare la strada di cui Russell aveva sospettato l'esistenza, ma che non era riuscito a scoprire. Questa scoperta all'interno del tomismo non è qualcosa di cui ci si possa di per sé vantare: solo un uomo, Giovanni Poinsot, nella lunga tradizione del pensiero tomista, sembrò aver sospettato (come più tardi Russell) che la strada era là. E ci volle tutto il lavoro degli analisti per rendere socialmente credibile la possibilità di una tale strada, e tutto il lavoro dei fenomenologi per rendere chiara l'importanza di trovarla.

Infatti, se io ho accuratamente tratteggiato la difficoltà incontrata dai moderni filosofi del linguaggio (gli eredi di Locke, Berkeley, Hume, e di Descartes, Kant e Hegel) e se la via per uscire dalla difficoltà che ho descritto, ha una sua validità, allora può darsi che l'opposizione tra i filosofi delle Idee e delle parole da una parte, e i filosofi dell'Essere dall'altra, non sia inconciliabile nella misura in cui è stato a lungo e generalmente creduto dai pensatori delle due parti. Infatti ciò che ora è aperto, è il terreno

---

prende le difese della pretesa heideggeriana, secondo cui le sue differenze filosofiche con Husserl derivano da « una più fedele aderenza al principio della fenomenologia », come testimoniato dal fatto che « la storicità del pensiero rimase completamente estranea alla posizione (husserliana), mentre essa divenne sempre più centrale per Heidegger » (cfr. il « Vorwort » heideggeriano a Richardson, in Heidegger, « Through Phenomenology to Thought », The Hague, Martinus Nijhoff, 1963, p. XV.

veramente comune della categoria di relazione: un punto di incontro, un nesso, in cui, salvando pienamente il loro stato di variabili indipendenti, l'universo dell'esistenza e quello del linguaggio coincidono parzialmente. Qui veramente, nella coincidenza degli oggetti con la realtà, esistente e non-esistente sono riconciliati, l'ontologia e la storicità diventano scambievolmente intelligibili, e la filosofia dell'essere trova la sua strada nel mondo degli interessi moderni:

« E' vero che il carattere di cosa conoscibile e di oggetto può essere univoco, nella sfera dell'essere reale e in quella dell'essere mentale; infatti le variazioni possibili dell'essere nel mondo fisico sono una cosa molto diversa da quelle nell'universo del linguaggio, e ciò che non è possibile là è possibile qui... Così il carattere di " conoscibile " non è il carattere di essere-formale, ma è solo quello di ente conoscibile che si modella sull'essere reale. Infatti la verità è proprietà dell'essere, e quindi non è essere-formale, ma solo qualcosa che viene modellato sull'essere e lo presuppone. Il vero è uno con il conoscibile. Per cui può ben accadere che qualche essere incapace di esistenza sia invece capace di verità, non come soggetto ma come oggetto. Esso non ha in se stesso un carattere entitativo (che, in quanto soggetto, fonda la verità e la conoscibilità), ma in compenso, in quanto oggetto, può essere conosciuto sul modello dell'ente reale, e così può esistere nella conoscenza come vero. Sebbene l'essere reale considerato entitativamente e l'essere mentale siano solo analoghi in quanto oggetti, dal momento che l'uno viene rappresentato sul modello dell'altro, quand'anche si tratti di cose che non sono univoche entitativamente, essi (l'essere reale e l'essere mentale) possono coincidere in un carattere o modello univoco: così, ad es., Dio e creatura, sostanza e accidente vengono a coincidere nel carattere di « conoscibili metafisicamente », o di « qualcosa di intelligibile ». Per di più, il carattere di segno (che non consiste nel carattere di oggetto semplicemente, ma in quello di "sostituzione di un altro che si suppone essere l'oggetto o il significato che è rappresentato alla mente ") non appartiene all'ordine del " conoscibile " semplicemente, ma solo in modo relativo e subordinato. Per questa funzione il " segno " assume qualcosa dell'ordine entitativo, precisamente in quanto è una relazione e in quanto si appropria della categoria di " conoscibile " mediante la categoria di " relativo "» (75).

Queste osservazioni a lungo dimenticate aprono la strada a una nuova e fin qui insospettata dimensione della tradizione: la

(75) Poinsot, « Cursus Philosophicus », I, 662 b 44 - 663 a 41.

scoperta della struttura intelligibile, del fondamento dell'esperienza storica, da cui traggono origine le diversità delle culture e delle epoche.

Lungo questa strada, penso, giace la conoscenza di come e perché l'uomo, animale razionale, sia anche animale storico, che, per usare una definizione di Heidegger, è « Seinsgeschichtliches Wesen ».

Infatti la capacità del linguaggio umano di confondere ciò che non è per ciò che è, è dopo tutto una manchevolezza o imperfezione essenzialmente solo relativamente al punto di vista di un osservatore onnisciente. Da un punto di vista propriamente umano, è una imperfezione solo accidentalmente; essenzialmente è invece una perfezione, una perfezione grazie alla quale un essere altrimenti limitato all'immediatamente dato qui e ora, diventa sensibile alla prospettiva di realtà sia diverse sia più grandi di quelle percepite in un tempo dato. L'indifferenza del linguaggio all'esistente e al non-esistente, dopo tutto, trova il suo rimedio nell'intuizione e nel giudizio. E se spesso ci conduce in errore e abitualmente ci avvolge in una nube di ignoranza, ci rende però capaci di partecipare ad una vita sociale e pubblica superiore alle divisioni del mondo materiale (76). E poiché noi siamo consapevoli della tendenza sempre presente nel linguaggio a presentarci ciò che non è come se fosse, noi possiamo per mezzo della riflessione vivere la possibilità di scoprire verità e realtà al di là delle dimensioni di realtà immediate, che contornano la vita comune. La capacità di essere ingannati, infine, finisce con l'apparire come il prezzo che gli esseri finiti devono pagare per la capacità di creare letteratura, arte, scienza e filosofia.

(Fine)

(Traduzione dall'Inglese di Ignazio Venzano)

(76) Ivi, III, 405 a 28-35.

NOTE

LA DOTTRINA DEL PECCATO ORIGINALE IN ERASMO

Per Erasmo l'esistenza dell'uomo sulla terra ha una sola spiegazione: la creazione da parte di Dio come viene presentata dal racconto genesiaco (1).

Tuttavia essa è da vedersi in un contesto molto più ampio. Il fatto della creazione da parte di Dio non è che l'inizio dell'esistenza per l'uomo, destinata poi ad una pienezza incomparabile in Gesù Cristo. Infatti dal primo Adamo noi abbiamo ricevuto, attraverso la nascita, un corpo soggetto agli affetti terreni e alla morte, ma da Cristo, autore della nostra rinascita, come un secondo corpo destinato alla immortalità (2).

Soltanto in questa visione dell'esistenza umana inserita nel mistero di Cristo Erasmo trova una collocazione adeguata, perché il centro del suo interesse non è tanto costituito dalla natura umana *ut sic,* quanto piuttosto dall'uomo che si trova in una situazione esistenziale negativa dalla quale potrà essere salvato soltanto in virtù del « secondo uomo »: Cristo (3).

Questo perché Erasmo è portato a considerare il fatto della creazione, dell'uomo, di Adamo, non in se stessi, ma solo in stretta relazione alla redenzione operata da Cristo. Ogni singolo aspetto del problema riceve risalto e importanza se visto nell'insieme di tutto il mistero, nell'insieme di questa « rappresentazione » sacra che si svolge sulla scena del mondo.

L'insieme della creazione, della redenzione e della consumazione eterna, egli la chiamerà una « favola », una sacra favola, perché presso gli autori drammatici questa parola significa azione, dramma reale.

E' negativa la figura di uomo che proviene da Adamo, ma ciò è in

---

Avvertenza: Le opere di Erasmo, quando non è diversamente indicato, sono citate da: DESIDERII ERASMI ROTERODAMI « OPERA OMNIA », Lugduni Batavorum, Cura et impensis, Petri Vander Aa. MDCCIII-VI. Recognovit Joannes Clericus.

Quest'opera è stata ristampata da Gregg Press Limited di Londra e riprodotta fotomeccanicamente da Georg Olms, Hildesheim 1962.

L'Opera Omnia è riferita con la sigla L.B. seguita dal numero indicante il volume e dal numero indicante la colonna; da ultimo la lettera maiuscola indica la decina di linee nelle quali si trova il passo citato.

I due scritti erasmiani, ai quali più frequentemente si ricorre nella presente ricerca, sono le Annotazioni e le Parafrasi al Nuovo Testamento. Sono abbreviate rispettivamente « An. » e « P. », seguite dall'indicazione dell'Opera Omnia di Erasmo, come più sopra indicato.

(1) « de limo fictus »... P. 1 Cor. 15,45, L.B. VII, 910 EF; P. 1 Cor. 11,8 L.B. VII, 895 C; An. 1 Cor. 15,45, L.B. VI, 739 F-740 A.

(2) P. 1 Cor. 15.20-21, L.B. VII, 908 A; Des. Erasmi Hyperaspistes Diatribae. L.B. X, 1460 B.

(3) P. 1 Cor. 15-22, L.B. VII, 908 A; P. 1 Cor. 15,44, L.B. VII, 910 CDE.

conseguenza del peccato, che con Adamo è entrato nel mondo. Ma per poter avere una visione della natura umana scevra di questi elementi negativi provenienti dai primordi dell'umanità, bisogna rifarsi ad Erasmo nei momenti in cui, parlando delle pene del peccato originale, è quasi costretto a ripensare ai vari aspetti sollevati da questo problema discusso. Tale riflessione Erasmo la compie in conseguenza delle critiche del Bedda. Costui, fra l'altro, non approvava una proposizione delle *Parafrasi* erasmiane nella quale si affermava che Adamo era stato creato per vivere in forza dell'anima, in modo tale però che l'anima non potesse agire che attraverso gli organi del corpo (4). La creazione dell'uomo comporta quindi una "quasi immissione" dell'anima nel corpo, per cui questo viene ad essere chiamato domicilio dell'anima (5).

Questa per Erasmo non era una novità: gli era stato insegnato così fin dall'età di quindici anni, quando si poneva la questione se l'anima, mentre è nel corpo, può compiere qualche operazione senza la mediazione dello stesso (6).

Il fatto che il corpo sia domicilio dell'anima, è motivo di amore per lo stesso, insieme al fatto che, una volta purificato dall'acqua battesimale, il corpo stesso è consacrato a Dio in modo da diventare tempio dello Spirito Santo (7).

Ma Erasmo tralascia di indicare come l'animo umano, subendone l'influsso, possa agire « afflatu divini Spiritus » (8); e questo per non portare la discussione su temi che troppo sfuggono all'intelletto.

Per lui tutto il corpo è uno strumento dell'anima, e dallo stato in cui si trova dipende la maggiore o minore speditezza ed efficacia dell'anima nell'esercitare le sue capacità e forze, anche quelle interiori (9).

L'anima esplica le sue potenzialità attraverso particolari forze o affetti o sensi fondamentalmente di due generi: esterni e interni.

Questa divisione delle potenzialità dell'anima, come quelle che seguiranno, ha il suo criterio nella maggiore o minore dipendenza dalla materia (10). Abbiamo così i sensi esterni: vista, udito, gusto, olfatto, tatto; i sensi o le forze interne come amare, odiare, adirarsi e desiderare.

Ci sono poi altre potenzialità più interne ancora, come l'immaginazione, la memoria, la reminiscenza, finché si arriva alla potenzialità più intima che è il "capire", "to noeîn", da cui i Greci ricavarono il nome per la parte più sublime dell'anima e meno soggetta alla materia: ò nous, la mente. Si ha così che tutto il corpo è a disposizione dell'anima e le sin-

---

(4) P. 1 Cor. 15,45, L.B. VII, 910 F: « Ita legimus in Genesi: "conditus est Adam, ut animae beneficio viveret". Sed ita, ut anima, velut illigata corpori crasso, nihil ageret, nisi per organa corporis, aut certe aliquid materiale ».
Des. Erasmi Supputatio errorum in censuris Beddae L.B. IX, 685 C: riporta alla Prop. CLXXVII l'espressione di 1 Cor. 15,45: « Ita ... corporis ».

(5) P. 1 Cor. 6,19, L.B. VII, 877 F.

(6) Des. Erasmi Supputatio, o.c. L.B. IX, 685 C.

(7) P. 1 Cor. 6,19, L.B. VII, 877 F.

(8) Des. Erasmi Supputatio. o.c. L.B. IX, 685 C.

(9) Des. Erasmi Supputatio. o.c.l.c.

(10) Des. Erasmi Supputatio. o.c. L.B. IX, 685 D.

gole potenzialità di questa hanno in quello una loro sede od organo ben definito, come l'occhio è organo della vista, il cuore dell'ira, il fegato del desiderio e avanti di questo passo. Già Platone aveva attribuito alla ragione la sede nel cervello, e così l'immaginazione, l'intelletto comune e la memoria hanno la loro sede nelle cellule del cervello. Aristotele aveva messo in dubbio che l'intelletto avesse qualcosa in comune col corpo (11).

Concludendo, possiamo dire che per Erasmo l'uomo uscito dalla creazione è formato da un corpo a disposizione dell'anima come suo domicilio, organo, sede; solo attraverso questo corpo l'anima può esplicare le sue potenzialità. Nella misura in cui l'anima dipende dalla materia o meno, si procede dalle potenzialità esterne verso le più interne. Abbiamo così i sensi esterni, poi gli affetti interni dipendenti dalla volontà; più internamente ancora troviamo l'immaginazione e la memoria, infine l'intelletto e la ragione.

A questo punto si potrebbe impostare il discorso riguardante la volontà, la libertà: per ora ci sia sufficiente sapere che per Erasmo, dove c'è la ragione, c'è la volontà, dove c'è la volontà, c'è la libertà (12). Lo afferma, riportando sullo stesso argomento il pensiero di S. Agostino e di S. Bernardo (13).

Risulta già che per Erasmo l'uomo è tanto più se stesso quanto più è in grado di superare le realtà sensibili per accedere " ai valori superiori, all'incontro unificante dell'anima, così completo come lo permette il corpo, con la divinità trascendente " (14).

Abbiamo un ritorno al platonismo: l'anima è immersa e vincolata nel corpo e l'opacità della materia le vieta di contemplare e godere le vere realtà. Fin quando dunque la mente fa buon uso degli organi del corpo, si dice sana; quando invece, spezzando i suoi legami, tende ad affrancarsi, quasi evadendo dal suo carcere, allora si ha la follia " (15).

La definizione e la nobiltà dell'uomo stanno nella possibilità di superare la materia e di andare liberamente a Dio. " C'è qui un senso metafisico della persona umana come libero destino che si sceglie, e questa dignità dell'uomo è tutto il senso della sua esistenza" (16).

In questo cammino dell'uomo verso Dio possiamo così trovare tre tipi di vita: la vita del corpo, la vita dell'anima e la vita per la quale noi viviamo alla giustizia o al peccato (17) e che è la manifestazione dell'impegno dell'uomo nel bene (docile alla Grazia) o nel male (docile agli affetti insani).

---

(11) Des. Erasmi Supputatio. o.c. L.B. IX, 685 DE; nella colonna 686 svolge tutta la sua teoria.

(12) Des. Erasmi De Libero Arbitrio DIATRIBE sive Collatio, L.B. IX, 1221 BC.

(13) Des. Erasmi Hyperaspistes. o.c. L.B. X, 1337 DE; « voluntas enim ibi nulla est, ubi nulla est ratio. Porro ubicumque voluntas est, ibi libertatem esse aiunt (Aug. et Bernardus)... Ratio judicat ac monet, voluntas eligit aut assentitur ».

(14) Etienne, J.: Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes, Paris 1956, pag. 41.

(15) Des. Erasmo: Elogio della follia, Milano 1970 cap. LXXI, pag. 140.

(16) Etienne, J.: o.c. pag. 50.

(17) Argumentum Ep. ad Romanos, L.B. VII, 775-776 2/3 di pagina.

ADAMO

Per Erasmo, Adamo fu una persona fisica ben determinata, da cui proviene per generazione tutto il genere umano (18). Infatti egli dice che il corpo che è parte di noi stessi, proviene da Adamo, principe del genere umano, il quale è stato formato dalla terra (19) secondo la descrizione che della creazione presenta il racconto genesiaco (20).

Adamo dunque, ha origine per intervento diretto di Dio che gli infonde l'anima (21) e dal suo costato ricava Eva, che risulta così essere quasi una parte di Adamo, una parte meno perfetta. Adamo sta ad Eva (l'uomo sta alla donna) come la ragione sta agli affetti, e la ragione, per Erasmo, è la parte somma dell'uomo (22).

Addirittura la donna è considerata " in viri solatium, in generationis adjumentum, ubi pro forma et actu est vir, mulier pro materia »" (23).

L'importanza che Adamo assume agli occhi di Erasmo, è dovuta però al fatto che il capostipite dell'umanità è parte in causa nel mistero della salvezza, è forma e tipo di quel Cristo che sarebbe venuto in seguito (24), capostipite della nuova generazione. Bisogna, secondo Erasmo, immaginare come due corpi: uno soggetto alla morte e dipendente dal capostipite Adamo, l'altro destinato all'immortalità e discendente dal capostipite Cristo (25); per cui abbiamo quasi due uomini, uno interno e l'altro esterno: quello interno che obbedisce allo spirito e alla ragione, quello esterno che è soggetto agli smodati desiderii e agli affetti (26).

Perché questo? Lo vedremo tra poco: a causa del peccato. Infatti all'inizio dell'umanità Adamo era stato creato in modo da avere una ragione senza corruzione: per mezzo di essa era in grado di distinguere il bene (da farsi) e il male (da sfuggire).

Il primo uomo, quindi, senza errore poteva conoscere la via da percorrere, e di conseguenza ogni atto umano compiuto secondo questa conoscenza era buono in quanto conveniva con il giudizio della ragione retta. Ora, per Erasmo, l'uomo aveva una ragione incorrotta e quindi fedele a se stessa. Era anche dotato di volontà altrettanto incorrotta e di conseguenza in grado di avere sempre un appetito razionale retto, in quanto tendente al suo oggetto nell'ordine dovuto (27).

Non poteva quindi errare Adamo? Aveva sì una ragione e una volontà incorrotte, ma era anche libero in modo che, se lo voleva, poteva abbandonare il bene e ricercare il male.

---

(18) P. 1 Cor. 15,45, L.B. VII, 910 E; Des. Erasmi De libero Arb. o.c. L.B. IX, 1221 B.

(19) P. 1 Cor. 11,8, L.B. VII, 895 C; P. 1 Cor. 15,45, L.B. VII, 910 E; An. 1 Cor. 15,45, L.B. VI, 739 F-740 A.

(20) Gen. 2,7.

(21) P. 1 Cor. 11,8-9, L.B. VII, 895 CD.

(22) Des. Erasmi Supputatio. o.c. L.B. IX, 685 DE.

(23) P. 1 Cor. 11,8-9, L.B. VI, 895 CD.

(24) An. Rom. 5,14, L.B. VI, 591 E.

(25) P. 1 Cor. 15,21, L.B. VII, 907 F.

(26) Argumentum Ep. ad Rom. L.B. VII, 775-776 2/3 di pagina.

(27) Des. Erasmi De libero arbitrio. o.c. L.B. IX, 1221 D.

Condizione positiva quella di Adamo, ma non predeterminata: a lui era lasciata la scelta d'amore verso il bene, verso Dio, o la scelta del male. La superiorità dell'uomo sugli animali era appunto basata su questi doni che gli permettevano di andare liberamente verso Dio.

Alla stessa maniera erano stati creati gli angeli prima che Lucifero e i suoi seguaci si ribellassero a Dio. Risultato: in coloro che si sono ribellati, la ragione risulta così corrotta che mai potranno ravvedersi, mentre in coloro che si sono mantenuti fedeli, la volontà è rimasta a tal punto rinvigorita da non poter più tralignare.

L'uomo, da parte sua, aveva una retta e libera volontà, cosicché senza una nuova grazia avrebbe potuto perseverare nell'innocenza, in modo tale però che " absque praesidio novae gratiae non potuerit assequi felicitatem immortalis vitae, quam suis pollicitus est Dominus Jesus " (28). Poteva quindi Adamo perseverare nell'innocenza senza una nuova grazia, ma non poteva — con quei soli mezzi — conseguire la felicità della vita immortale: era una condizione particolare la sua, era la condizione del Paradiso terrestre, di un uomo creato da Dio e dotato in modo tale da poter perseverare nel bene, ma ancora incapace — da se stesso — di superare la barriera dell'immortalità felice. E questa barriera l'uomo non l'ha superata perché la sua volontà libera lo ha portato a scegliere, a causa di motivazioni diverse, ciò che non avrebbe dovuto, rifiutando così la grazia e la giustizia originale. Adamo quindi ha scelto male e, spinto da un motivo non giusto, si è sottratto alla grazia; di qui la morte. Quale la causa? Un amore esagerato per la donna ha causato la corruzione della sua volontà, per cui ha preferito assentire al desiderio di Eva piuttosto che al volere di Dio (29).

Eva a sua volta era stata persuasa dal serpente che le minacce di Dio non avrebbero sortito effetto alcuno perché l'uomo sarebbe diventato simile a Dio: in conseguenza di questa disobbedienza, la volontà dell'uomo e la sua ragione — da cui scaturisce la fonte di ogni bene e di ogni male — sono state corrotte, non avendo agito secondo il volere di Dio. La stessa sorte ha subito Adamo, che risulta così non solo privo della grazia (30), ma anche corrotto in se stesso e incline al peccato (31). Dopo il peccato quindi, Adamo non è più lo stesso di prima: non ha raggiunto l'immortalità e così genera dei figli soggetti alla morte (32) e come lui corrotti nella mente e nella volontà (33), privi della grazia divina (34).

Tutto il genere umano ha subìto le conseguenze di quel gesto fatale, e dal quel momento Adamo sarà capace di generare solo uomini soggetti alla morte e all'ingiustizia (35), che, posti di fronte all'esempio di un padre

---

(28) Des. Erasmi De libero arbitrio. o.c. L.B. IX, 1221 C.

(29) Des. Erasmi De libero arbitrio. o.c. L.B. IX, 1221 D.

(30) An. Rom. 5,12, L.B. VI, 585 C.

(31) Des. Erasmi De libero arbitrio. o.c. L.B. IX, 1221 BC.

(32) P. Rom. 5,12.14.15.16.18, L.B. VII, 793 ABCD; EF-794 B; P. 1 Cor. 15,21, L.B. VII, 907 F; P. 1 Cor. 15,45, L.B. VII, 910 E; An. Rom. 5,12, L.B. VI, 584 F.

(33) An. Rom. 5,12, L.B. VI, 586 E: « corruptus corruptos gignit ». Lo afferma riportando il pensiero di Origene. Simili affermazioni possiamo trovare in Zwingli.

(34) An. Rom. 5,12, L.B. VI, 585 CD.

(35) P. Rom. 5,14, L.B. VII, 973 D.

che ha rovinato se stesso e i suoi figli (36), non saranno capaci che di imitarne l'esempio.

L'umanità quindi, nel suo primo rappresentante venuto all'esistenza su questa terra, non ha realizzato se stessa alla maniera dovuta: ha voluto in Adamo determinare da sé il futuro contro la volontà di Dio e non ha trovato che rovina e morte. Così Adamo ha generato esseri come lui corrotti e corrompitori, rivolti supinamente a se stessi. Molto più arduo pertanto, è il compito dell'uomo di innalzarsi sopra la materia, quando questa è il corpo avuto in eredità da Adamo.

E' anzi impossibile questa resurrezione, questa rinascita per una nuova vita, senza l'intervento di un altro Adamo, capostipite di una nuova generazione: Cristo (37).

Adamo ha usato in maniera errata di quei doni che Dio gli aveva dato: ha rovinato se stesso e non ha permesso ai suoi discendenti di essere come lui era stato prima del peccato.

IL PECCATO

Il problema del peccato, il problema del bene e del male, da sempre si è posto alla considerazione dell'uomo, da sempre per lo meno ha dovuto essere praticamente risolto nella vita di ogni giorno. Come l'esperienza insegna, gli uomini giudicano alcune azioni meritevoli di lode, di approvazione, di premio, ed altre invece degne di biasimo e di punizione. E ciò indipendentemente dall'essere o meno esplicitamente credenti in Dio. E anche quando agiamo non visti dagli altri, ci sentiamo tenuti ad agire in un certo modo, se vogliamo essere dalla parte del bene. Ma quando, entrando nell'ambito della fede, ci si pone di fronte il problema del peccato originale, si è costretti ad una profonda meditazione, dato che esso tocca in noi un tasto decisamente bruciante: la nostra innocenza, la nostra colpa, l'amicizia con Dio (38). E tutto senza che noi fossimo personalmente presenti al momento del disastro. La tentazione per una soluzione facile è stata sempre allettante: Pelagio ne è un esempio. Oppure si può pensare che l'uomo sia decaduto da uno stato migliore, ma a condizione di pensare che questa caduta non sia un fatto storico, ma soltanto un evento interiore. D'altra parte spesso l'uomo trova in sé energie e potenzialità impensate che possono costituire una facile prospettiva di soluzione al problema del male: a patto che lo voglia, l'uomo può pensare di potersi salvare da sé. Tentazione ovvia soprattutto per un umanista come Erasmo, vissuto a contatto con altri insigni umanisti.

---

(36) Trasmette l'esempio ai posteri: An. Rom. 5,12, L.B. VI, 586 DE; P. Rom. 5,18.19, L.B. VII, 794 BC.

(37) Da Adamo peccato e morte, da Cristo innocenza e vita: An. Rom. 5,14, L.B. VI, 591 E; per mezzo della Fede e del Battesimo rinasciamo e veniamo inseriti in Cristo dopo essere stati separati da Adamo nostro progenitore nel peccato: P. Ef. 2,10, L.B. VII, 977 AB; da Adamo nasciamo mortali, da Cristo immortali: Argumentum Ep. ad Rom. L.B. VII, 775-776; Cristo più potente nella Salvezza che Adamo nella rovina: P. Rom. 5,15, L.B. VII, 793 E; per il problema del peccato originale e Adamo Cristo in Rom.. 5,12 in S. Agostino prima della controversia pelagiana, vedi: Lyonnet, S.: NRTh. 89, 1967, pag. 842-849.

(38) An. Rom. 1,7, L.B. VI, 599 D.

Insistendo per un ritorno il più completo possibile alle fonti stesse del Cristianesimo, egli ci dice che l'armamentario per il viaggio è semplice: è costituito dalla Philosophia Christi (39).

L'uomo cerca di scoprire, pur senza esaurirne il contenuto, i misteri di Dio, cerca di penetrare il più possibile il mistero di relazione che esiste tra Dio e gli uomini. All'inizio di questo mistero troviamo un « no » da parte dell'uomo, un rifiuto nei confronti di Dio che offriva l'amore, la sua stessa vita. Da quel « no », dal rifiuto della vita, è scaturita la morte: morte del corpo, segno e conseguenza visibile della morte più profonda che aveva colpito l'uomo nella parte sua più nobile, nell'anima.

Il peccato originale in noi è, secondo Erasmo, la privazione della giustizia originale: per questa privazione, tutti i figli di Adamo vengono al mondo in una condizione di estraneità a Dio.

Per divenire membri vivi del corpo di Cristo, è necessario essere rigenerati dal battesimo.

La morte che inesorabilmente colpisce ogni uomo, nasce da quella morte da cui l'esistenza e la storia dell'umanità sono condizionate. Soltanto il Figlio di Dio ci ha restituito la vita di Dio. L'uomo, chiamato alla vita, sente il lacerante stridore di quella morte: cerca di spiegarsi quel mistero alla luce della rivelazione divina. Ne ha una definizione sicura nel dogma, ma la sua mente, quando cerca di penetrare nella comprensione di quel problematico aspetto della sua esistenza, si trova di fronte ad un problema che non potrà mai risolvere adeguatamente su questa terra.

Anche per Erasmo il peccato originale, l'opera di Adamo, è l'inverso della redenzione, dell'opera di Cristo: l'uno ha il suo risanamento nell'altro, e si manifesta così a noi l'infinita bontà di Dio.

Anche se il peccato di Adamo è all'origine delle nostre trasgressioni, Cristo è venuto per espiare non solo il peccato originale, ma per riscattarci dal peccato e dalla schiavitù del peccato (40), e così il presupposto generale della redenzione non è il peccato di Adamo soltanto, ma l'universalità del peccato. Universalità che ha le sue radici da una parte nel peccato originale dal quale nessuno è immune (41), ma molto più nei peccati personali che da quel primo hanno avuto origine (42). Così il parallelismo che scaturisce dalla lettera ai Romani è occasione ad Erasmo per una considerazione più generale della storia della salvezza ed il primo Adamo non è che la figura, il tipo del vero Adamo, di Colui che veramente sarebbe stato il capostipite dell'umanità nella nuova generazione: Cristo (43).

---

(39) Des. Erasmi Paraclesis, id est adhortatio ad christianae philosophiae studium, L.B. V, 138 ss.

(40) Si quid mali, nobis imputandum: Des. Erasmi De Libero Arb. o.c. L.B. IX, 1216 DE; solo Cristo toglie il peccato: An. Jo. 1,29, L.B. VI, 344 F; siamo liberi dal regno del peccato per la Grazia: Des. Erasmi Supputatio errorum. o.c. L.B. IX, 667 ABC; da Adamo la morte, da Cristo la Vita: An. Rom. 5,14, L.B. VI, 531 E; la remissione dei peccati ci viene per la carità di Dio nel sangue di Cristo: An. Rom. 5,12, L.B. VI, 587 BC.

(41) An. Rom. 5,12 L.B. VI, 589 D; Des. Erasmi Responsio ad collationes cujusdam Juvenis Gerontodidascali, L.B. IX, 984 F-985 A.

(42) An. Rom. 5,12, L.B. VI, 585 B-586 BCDE.

(43) An. Rom. 5,14, L.B. VI, 591 E: « ille princeps peccandi et moriendi, ita hic dux et auctor innocentiae et immortalitatis ».

Da Adamo è scaturita la morte e il peccato, da Cristo l'innocenza e la vita. Dato che per Erasmo assume fondamentale importanza il tema della vita, della innocenza che Cristo ci ha portato, ne risulta per contrario che tanto il male iniziale quanto il proliferare del male nell'umanità acquistino ai suoi occhi un'importanza non trascurabile. Il problema del peccato in genere e del peccato originale in specie non è stato per Erasmo il problema principale: è certo però che su questo problema è tornato più volte, se non altro quando era accusato di favorire l'eresia pelagiana. Il pensiero di Erasmo ha però un carattere adogmatico (44), più portato alle considerazioni pratiche: in lui quindi, più che l'aspetto teorico del peccato originale e del peccato personale, interessa l'effetto, la conseguenza pratica del peccato, di qualunque genere esso sia.

La conseguenza più tragica è stata la morte (45).

Erasmo era un umanista teso al massimo alla valorizzazione dell'uomo e quindi avrebbe potuto trovarsi a suo agio in una visione del peccato originale in chiave pelagiana: secondo questa dottrina, Adamo non ci avrebbe trasmesso che un cattivo esempio e quindi all'uomo sarebbero rimaste la forza e la capacità di andare ancora verso Dio senza quella elevazione ontologica che viene operata in lui dalla grazia di Cristo. Secondo Erasmo, Adamo non ci ha dato solo un esempio cattivo, se a causa sua il peccato — che è veleno per l'anima — è entrato nel mondo portando con sé la morte, cosicché questa ha potuto regnare non solo in Adamo, ma anche negli altri, sia che abbiano o no peccato gravemente come Adamo (46). Come conseguenza di quel primo peccato, c'è quindi una generalizzazione sia dello stesso peccato, sia delle sue conseguenze.

Secondo il Pineau (47), per Erasmo il peccato originale originato non sarebbe altro che il disaccordo che si è creato tra l'anima e il corpo in conseguenza della disobbedienza di Adamo. E certo potremmo dire che questo pensiero si può inquadrare nella visione più generale della costituzione dell'uomo. Ritengo che Erasmo abbia inteso dire qualche cosa di più.

Secondo il Pineau, non esistono per Erasmo che peccati personali (48), e non si può parlare di una caduta originale di cui ogni uomo, per il fatto stesso della sua discendenza adamica, sarebbe responsabile. In altri termini, « peccato » sarebbe soltanto quello personale: della caduta di Adamo noi subiremmo soltanto le conseguenze negative. Peccato significherebbe disaccordo tra l'anima e il corpo, salvezza esprimerebbe il dominio dello spirito sulla materia.

---

(44) Lortz, J.: Storia della Chiesa nello sviluppo delle idee, Alba 1958 (ediz. orig.: Geschichte der Kirche in Ideengeschichtlicher Betrachtung, Münster i.W.) pag. 137.

(45) An. Ef. 2,1, L.B. VI, 836 EF.

(46) An. Rom. 5,14, L.B. VI, 590 E: « Posterior sensus est, mortem regnasse et in eos qui non peccassent, regnasse autem non ob ipsorum commissa, sed in similitudine praevaricationis Adae, hoc est perinde quasi et ipsi praevaricati fuissent quemadmodum Adam. Jam cum alicubi dixerit, "conclusit Deus omnia sub peccato, et omnes peccaverunt et egent gloria Dei", quomodo nunc dicit "quosdam non peccasse"? Verum non peccaverunt ad illius similitudinem, hoc est, non tam capitaliter, nec accepto mandato, quae proprie praevaricatio dicitur ».

(47) Pineau, J. B.: Erasme, sa pensée religieuse. Paris 1924, pp. 119-120.

(48) Ibidem: o.c., pag. 180.

Una volta che lo spirito è intimamente convinto della bontà e della bellezza della virtù e della bassezza del vizio, la salvezza è vicina: è impossibile con questa persuasione ferma perseverare a lungo nel vizio, dice il Pineau (49).

Il termine peccato non è strettamente univoco, e solo se ci si intende bene sul significato che di volta in volta gli si attribuisce, si è in grado di comprendere il pensiero di Erasmo a questo proposito. Peccato è l'atto personale con il quale e nel quale si sceglie contro Dio; peccato è lo stato conseguente l'atto personale. Peccato originale originante è l'atto peccaminoso personale di Adamo, peccato originale originato è l'ingiustizia contratta a causa di quel peccato e l'incapacità a dialogare con Dio. Questa distinzione non la troviamo in Erasmo. Egli non era senz'altro tenero con i teologi del suo tempo e con la Scolastica in genere: potremmo dire che si è fatto da sé ottenendo alla fine una laurea in teologia all'università di Torino. Era il 4 settembre 1506, ed Erasmo si sentì così autorizzato a scrivere su argomenti teologici (50).

Non trovando in lui tale e quale la distinzione sopra accennata, è necessario che ci adattiamo al suo linguaggio per non travisare il suo pensiero.

Per Erasmo, e secondo lui l'affermazione è valida anche per i teologi e per il senso comune, in primo luogo « peccato » si dice di un « fatto » o di un « detto » (51), cioè di un'azione strettamente personale che non può prescindere dalla libera volontà del singolo. Se non dipendesse dalla volontà, e dalla volontà libera, il peccato non potrebbe più essere imputato, perché semplicemente non sarebbe più tale, a meno che questo errore e questa costrizione della volontà non siano responsabili in causa, essendo nati dal peccato (52).

Bisogna quindi che ci sia conoscenza, avvertenza alla norma della moralità e libera volontà nella scelta. Se non ci sono questi elementi, per Erasmo non si può parlare di peccato in senso proprio, e peccato, in questo senso, è proprio ad Adamo e ad ognuno di noi quando ci comportiamo alla stessa maniera del nostro progenitore. Ecco perché Erasmo sorvola quasi sempre sul problema di ciò che noi chiamiamo peccato originato: perché in lui assume particolare importanza la presa di posizione personale, presa di posizione che nel male è designata col termine « peccato ». E' lo stesso motivo che lo induce, nelle *Annotazioni* e nelle *Parafrasi* al Nuovo Testamento, a vedere sempre il peccato personale e a metterlo in primo piano anche nei passi generalmente intesi a riguardo del peccato originale (53).

---

(49) Ibidem: o.c., pag. 120.

(50) Huizinga, J.: Erasmus, New York 1924 - trad. it.: Erasmo, Verona 1958, pag. 79.

(51) An. Rom. 5,12. L.B. VI, 585 C.

(52) Des. Erasmi De libero arbitrio, o.c. L.B. IX, 1222 E; la condizione di Adamo era diversa dalla nostra: Des. Erasmi De libero arb. o.c. L.B. IX, 1221 BC; vedi pure: Des. Erasmi Hyperaspistes. o.c. L.B. X, 1338 AB.

(53) Des. Erasmi declarationes ad censuras Lutetiae. L.B. IX, 903 CD: « Constat ejus loci disputationem incipere a peccato actuali, et in idem desinere. Totum illud "in quo omnes peccaverunt" censent proprie ad peccatum originis pertinere. Atqui ipsum locum Origenes sive Hieronymus de peccato personali interpretatur quemadmodum et Ambrosius, licet in commentario videatur et originis peccatum attingere... ».

Più di una volta è motivo di discussione la questione se esista il peccato originale, al quale sono soggetti tutti i mortali e che deve essere purgato col lavacro del battesimo sia nei bambini sia negli adulti.

Sul fatto che esista il peccato originale, è d'accordo (ma non sappiamo cosa sia esattamente per lui il peccato originale originato) (54), e se egli pone sempre in risalto il peccato personale, lo fa in modo da non escludere che si possa interpretare lo stesso passo come riguardante il peccato originale.

Non è che Erasmo voglia con questo favorire i pelagiani e gli altri che negavano l'esistenza del peccato originale originato. La sua insistenza quindi, sul peccato personale non ha come fine diretto o indiretto la negazione del peccato originale; ritengo sia una insistenza dovuta al suo particolare modo di vedere le cose.

Tuttavia, se egli parla di peccato originale, il suo pensiero corre all'azione di Adamo. Soltanto in secondo luogo, e quasi con riluttanza, a ciò che di quel peccato è passato in ogni uomo che viene all'esistenza.

Erasmo non nega lo stato di peccato, ma per lui è come un sottofondo, una condizione che ha un peso enorme soprattutto nel momento dell'azione: sia nel bene sia nel male. Corrisponde a ciò che Giovanni chiama il « peccato » (Jo. 1, 29).

Il termine al singolare per Erasmo è molto più espressivo che al plurale « peccata »: l'Agnello immolato è la stessa innocenza, e solo questo Agnello è in grado di togliere il peccato, cioè la stessa tirannide e la forza di tutti i peccati. Perché Giovanni chiama l'insieme di ogni empietà « malignità », quando dice che il mondo è posto nel maligno: così qui, secondo Erasmo, Giovanni chiama « peccato del mondo » « omnium vitiorum colluviem » (55).

Lo stato in cui si trova l'uomo dopo il peccato, sia esso originale o personale, per Erasmo non è propriamente « peccato », è piuttosto una « pena del peccato » (56), una conseguenza, e quindi possiamo già renderci conto del perché, quando parla del peccato originale, preferisca l'espressione « esse peccatum originis, cui obnoxii mortales omnes (sunt) » (57), senza meglio specificare. Esiste il peccato originale (di Adamo, peccato originale originante): ha causato certi effetti negativi che tutti gli uomini sopportano venendo alla vita. Il peccato quindi ha fatto il suo ingresso nel mondo e ha reso schiavi tutti gli uomini: da Adamo ha cominciato a regnare la morte ed ha invaso tutto l'universo, dato che tutti ripetono l'atto del progenitore (58) nella propria condotta perversa.

Per Erasmo il peccato di Adamo, i peccati dei singoli uomini, il male e la morte sono realtà tra loro strettamente collegate e non solo da un legame estrinseco, ma da un legame di causalità: è una reazione a catena

(54) Des. Erasmi Responsio. o.c. L.B. IX, 984 F; 992 F - 993 4 B: « quale sit hoc peccatum nondum satis convenit inter scolasticos. Ego puto in infantibus esse, quod abluat aquae sacramentum per fidem Ecclesiae.

(55) An. Jo. 1,29, L.B. VI, 344 F.

(56) An. Rom. 5,12, L.B. VI, 585, CD; Des. Erasmi declarationes. o.c. L.B. IX, 903 DE: « certum est illud Adae crimen, quo meruit aeternos cruciatus, non dimanasse ad omnes homines, sed tantum poenae partem et damnum gratie ».

(57) Des. Erasmi Responsio. o.c. L.B. IX, 984 F.

(58) P. Rom. 5,12, L.B. VII, 793 AB.

per cui, posto il primo peccato di Adamo, ne sono venuti gli altri mali come conseguenze. I peccati dei singoli uomini hanno fatto la loro parte: hanno convalidato l'opera del primo uomo, accettandone in pieno il significato e la terribile realtà, perché peccato dice prima di tutto presa di posizione personale, e questa presa di posizione è propria di ogni uomo, come lo fu di Adamo. Si potrebbe forse essere tentati di superare l'ostacolo, oltre che riducendo le conseguenze dell'opera di Adamo ad un cattivo esempio, anche pensando che l'uomo è decaduto sì da uno stato migliore, ma intendendo questa caduta non come un fatto storico, ma soltanto come una condizione ontica, misurata dall'abisso che separa l'ideale dalla realtà.

Anche per un umanista come Erasmo questa poteva essere una facile soluzione, ma Erasmo — già l'abbiamo detto — vedeva la creazione dell'uomo e la sua caduta come un fatto storico, non come una riflessione metafisica (59). Adamo era per lui una vera persona che aveva rifiutato di obbedire a Dio, ed è mirabile il disegno divino che ha predisposto le cose in modo tale che « restitutae salutis ratio cum accepti exitii ratione congrueret » (60).

Per colpa di un solo uomo, Adamo, il peccato è entrato nel mondo portando con sé la morte (61): la sofferenza, la morte, tutti i mali che affliggono l'umanità, sono conseguenze più o meno dirette di quel primo fatto, di quella prima presa di posizione negativa nei confronti di Dio. Ma Dio non ha abbandonato l'uomo! Anzi, il dono è stato ben superiore al male commesso, perché fu più potente nella sua opera di salvezza Gesù Cristo che Adamo nella sua opera di perdizione, e l'obbedienza di Cristo fu più efficace nel darci la vita, che la trasgressione di Adamo nel causarci la morte: la bontà di Cristo supera il peccato di Adamo; nessuno può pertanto attribuire tanta forza al peccato del nostro progenitore da disperare della salvezza (62).

IL PECCATO DI ADAMO E LO STATO ORIGINALE

Parlando di Adamo, abbiamo visto come la sua condizione prima del peccato originale fosse diversa da quella che ritroviamo in lui e in tutti gli uomini dopo il peccato. Adamo viene alla vita incorrotto, nel pieno

(59) Vedi precedente nota 1; cfr. Des. Erasmi Responsio. o.c. L.B. IX, 992 F.

(60) P. Rom. 5,12, L.B. VII, 793 AB; An. Rom. 5,12, L.B. VI, 585 A: « Quapropter sicut per unum hominem peccatum in mundum intravit, ita et per unum hominem intravit mors, ut intelligas utrumque nobis ab Adam esse profectum ».

(61) Per peccatum mors: P. Rom. 5,12, L.B. VII, 793 AB; P. Rom. 5,14 L.B. VII, 793 D; P. Gal. 3,10-11, L.B. VII, 953 DE; P. 1 Cor. L.B. VII, 907 F-908 A; An. Rom. 5,12 L.B. VI, 584 F; An. 5,16, L.B. VI, 592 C; An. Rom. 5,12, L.B. VI, 588 C: riporta il pensiero di G. Crisostomo: « ...si ex peccato mors radicem traxit, quum autem non est lex, non imputatur peccatum, quomodo mors superabat? Unde perspicuum est, quod non hoc peccatum violatae legis, sed illud per inobedientiam Adae commissum, erat quod omnia contaminabat ». Regnabat enim mors ab Adam usque ad Mosen, etiam in eos qui non peccaverunt etc... Hisce verbis Crisostomus non tribuit ullum peccatum infantibus, sed ait mortem corporis in eos dimanasse, perinde quasi cum Adam progenitore de vetito ligno edissent, hoc est, pro alieno peccato dedisse poenas.

(62) P. Rom. 5,15, L.B. VII, 793 E; An. Rom. 5,16 L.B. VI, 592 C; circa coloro che esagerano le conseguenze del peccato originale vedi: Des. Erasmi De Libero Arb. o.c. L.B. IX, 1246 BC.

possesso delle facoltà dategli da Dio, con una ragione in grado di discernere il bene dal male e con una volontà anch'essa incorrotta e libera tuttavia di poter rifiutare il bene (63). Praticamente nella stessa condizione erano stati creati gli angeli, fatta eccezione per le caratteristiche loro proprie.

Come Adamo, anche Eva è creata incorrotta ed anch'essa libera di rifiutare la volontà di Dio in qualunque momento. Ed è proprio per la sua mediazione che il serpente, Satana, il nemico e accusatore, che ormai era determinato nel male senza possibilità di scampo, riesce a corrompere il primo uomo. Eva si lascia persuadere dal serpente che le minacce di Dio non hanno alcuna consistenza, e così Adamo, per un amore smodato verso la sua sposa, preferisce acconsentirle piuttosto che obbedire al comando di Dio: la scelta è operata, il peccato (presa di posizione personale) ha fatto il suo ingresso nel mondo (64).

Vediamo con quali conseguenze per l'uomo.

Naturalmente il primo a patire le conseguenze di un gesto così tragico, è stato Adamo in persona, nonché la sua compagna: hanno voluto determinare la loro esistenza contro la volontà di Dio e così per prima cosa perdono la sua amicizia, la sua grazia (65).

Chi infatti è inquinato dal peccato, non può aver nulla a che fare con la gloria e la grazia di Dio: ha scelto la sua strada, la strada dell'esilio nella terra di sofferenza (66).

Adamo senza una nuova grazia avrebbe potuto perseverare nell'innocenza (67); non avendo perseverato, ha perso l'innocenza ed incorre nella morte.

Morte del corpo, ma anche morte dell'anima e morte alla vita di grazia e di giustizia originale, perché il peccato è questa realtà tremenda (68).

Così il peccato entra nel mondo e trascina con sé la morte, dato che è veleno e morte dell'anima (69), e attraverso la morte regna Satana (70) negli uomini privi della grazia. E queste due prime conseguenze — perdita della grazia di Dio e morte — a causa di Adamo regnano su tutti, anche su coloro che non hanno peccato come Adamo, o per lo meno non hanno peccato tanto gravemente come lui.

Così coloro che dicono che tutta la posterità ha peccato in Adamo, sembrano non voler dire altro se non che il peccato di Adamo è stato di detrimento a tutti i suoi discendenti (71).

---

(63) Des. Erasmi De Libero Arb. o.c. L.B. IX, 1221 BCD.

(64) Des. Erasmi De Libero Arb. o.c.l.c.

(65) An. Rom. 5,12, L.B. VI, 585 CD: « Quod si peccatum hic accipitur pro subtractione gratiae divinae quae fuit in Adam antequam peccaret, aut pro naturali quadam pronitate ad peccandum... haec sunt poena peccati verius quam peccatum ».

(66) Da questo esilio ci salverà Cristo liberandoci dal peccato: P. 1 Cor. 5,8, L.B. VII, 874 B.

(67) Des Erasmi De Libero Arb. o.c. L.B. IX, 1221 BC.

(68) P. Col. 2,13, L.B. VII, 1010 DE; Des. Erasmi declarationes. o.c. L.B. IX, 903 DE.

(69) P. Rom. 5,12, L.B. VII, 793 AB. Peccatum est seminarium mortis: P. Gal. 3,11, L.B. VII, 953 E.

(70) P. 1 Cor. 15,26, L.B. VII, 908 CD.

(71) An. Rom. 5,12, L.B. VI, 585 CD; Des. Erasmi declarationes. o.c.l.c.

A causa di un solo peccato è stato emesso un giudizio di condanna (72) valido per tutto il genere umano. Adamo ha peccato e a causa di quel « crimine capitale » ha meritato le pene eterne: per Erasmo in tutti gli uomini è passata una parte della pena dovuta per quel peccato con la perdita della grazia o della giustizia originale, ma non per questo è passato quel crimine che è prima morte dell'anima e fuoco eterno come seconda morte (73), perché quel crimine è l'azione personale di Adamo. Questi dunque, ha meritato per tutti gli uomini la morte corporale, la perdita della grazia divina (74), ed Erasmo non chiama ciò peccato.

Non solo queste però furono le conseguenze del peccato di Adamo: la morte, potremmo dire, è la conseguenza più appariscente, e la perdita della grazia, il danno della grazia o della giustizia originale, la conseguenza più grave. Ma, come più sopra accennato, altri effetti dannosi sono stati provocati da quella caduta.

C'è la corruzione della ragione e della volontà. Sia in Eva sia in Adamo c'è grande differenza nell'intimo tra prima e dopo il peccato originale; soprattutto la volontà, che nasce dalla ragione, ha subìto un duro colpo non mantenendosi fedele (75).

Ed anche quella forza o capacità che ci permette di giudicare e che possiamo chiamare indifferentemente intelletto o ragione o mente, è stata oscurata dal peccato, anche se non estinta del tutto.

Di conseguenza l'uomo non è più in grado di conoscere il bene ed il male senza timore di sbagliare, e ancor meno è in grado, con la sua volontà depravata, lasciata a se stessa, di ritornare sulla retta via.

Entrata nel regno del peccato liberamente, la volontà si trova ora in balia del peccato e di Satana (76).

Solo la grazia divina redentrice rende nuovamente l'uomo libero dal male, in grado di andare verso Dio. Sebbene la libertà di cui gode l'uomo, sia stata ferita a causa del peccato, non bisogna però ritenere che sia stata del tutto estinta: è colpita però a tal punto che, priva della grazia, è più incline al male che al bene. Certo che l'enormità della colpa e la consuetudine al peccato arrivano talmente ad offuscare il giudizio della mente da far apparire la ragione estinta e la libertà del tutto perduta. Potremmo dire, se la ragione fosse del tutto estinta e la volontà del tutto

---

(72) An. Rom. 5,16, L.B. VI, 592 C: « nam judicium quidem ex uno peccato in condemnationem... ut intelligamus unum peccatum suffecisse ad condemnationem universi generis humani ».

(73) Des. Erasmi declarationes. o.c. L.B. IX, 903 E: « Jam si accipias mortem gehennae, quae non infligitur nisi ob crimen capitale, certum est illud Adae crimen, quo meruit aeternos cruciatus, non dimanasse ad omnes homines, sed tantum poenae partem et damnum gratiae sive justitiae originalis. Crimen autem est mors animae prima, gehennae secunda, hoc est aeterni ignis cruciatus ».

(74) P. Rom. 5,12-16, L.B. VII, 793 ABCDEF; P. Rom. 5,18, o.c. 794 B; P. 1 Cor. 15,21-22, L.B. VII 907 F-908 A: « Oportet enim imaginari duo corpora, unum morti obnoxium quod pendet a capite Adam: alterum immortalitati destinatum, quod pendet a capite Christo. Quemadmodum igitur olim mors per unum hominem peccantem irrepsit, ac velut a capite sparsa per membra, in caeteros omnes grassatur: ita per unum hominem ad omni prorsus peccato immunem, invecta est resurrectio mortuorum. Siquidem ob unius Adae commissum omnes ab illo profecti, sumus obnoxii morti... ».

(75) Des. Erasmi De Libero Arb. o.c. L.B. IX, 1221 D.

(76) Des. Erasmi o.c.l.c. 1221 E.

perduta, che dopo il primo peccato Adamo non potè più peccare perché « si voluntas non fuisset libera non potuisset imputari peccatum, quod peccatum esse desinit, si non fuerit voluntarium, nisi cum error aut voluntatis obligatio ex peccato nata est » (77). Ora la sudditanza che la volontà sente verso il male, è sorta dal primo peccato, è — potremmo dire — volontaria in causa e perdurante in questa volontarietà finché non interverrà la grazia.

La ragione risulta quindi oscurata e la forza della volontà inefficace verso il bene (78): il peccato non ha allontanato soltanto la grazia di Dio, ma ha colpito anche ciò che l'uomo era in se stesso. L'uomo risulta ferito e bisognevole di aiuto.

La perversità, il male che in lui si ritrova, non è un male di natura, nel senso che tale sia stato creato da Dio, ma è un male del libero arbitrio: « aliud enim est perversitas, aliud error, aliud vacare justitia, aliud esse impium » (79).

Possiamo dire quindi che la natura dell'uomo è viziata dal peccato dei progenitori, ma in essa sono rimasti i germi della virtù e della pietà, per cui non bisogna esagerare a tal punto il peccato originale da dire che nell'uomo anche le forze più eccelse della sua natura (ragione e volontà) sono così corrotte, da non poter che ignorare e odiare Dio, per cui ogni azione è sempre peccato anche quando l'uomo fosse giustificato per la grazia della fede (80).

Così, a causa del peccato di Adamo — e ancor più ciò si verifica nei suoi discendenti, se si aggiungono i peccato personali —, la possibilità che la volontà ha di scegliere il bene, è « oscurata ma non estinta, colpita ma non uccisa, zoppicante ma non amputata, rimasta semiviva ma non morta » (81).

Ne risulta quindi, a causa di questo indebolimento, una certa predisposizione al male, una propensione al peccato (82), che non è propriamente peccato. Come il peccato di Adamo, così il peccato di ogni uomo — peccato personale — ha conseguenze deleterie per chi lo compie: Adamo ha peccato ed è incorso nella morte del corpo e in quella dell'anima (83), meritando così quella che Erasmo chiama la morte eterna (84); coloro che sono sottomessi al peccato (lo siamo tutti per Erasmo: mors tran-

---

(77) Des. Erasmi o.c.l.c. 1222 E.

(78) Des. Erasmi o.c.l.c. 1221 F.

(79) Des. Erasmi Hyperaspistes. o.c. L.B. X, 1530 C.

(80) Des. Erasmi De Libero Arb. o.c. L.B. IX, 1246 B.

81) Des. Erasmi Hyperaspistes. o.c. L.B. X, 1338 AB.

(82) An. Rom. 5,12, L.B. VI, 585 CD; Des. Erasmi De Libero Arb. o.c.l.c. 1222 EF.

(83) P. 1 Cor. 15,26, L.B. VII, 908 C; P. Rom. 5,12, L.B. VII, 793 AB; Des. Erasmi Responsio. o.c. L.B. IX, 996 C: « non lex genuit mortem, sed peccatum induxit mortem, ut perspicuum sit, peccatum in nobis gignere mortem per occasionem legis ».

(84) Des. Erasmi declarationes. o.c. L.B. IX, 903 E: « si accipis mortem gehennae, quae non infligitur nisi ob crimen capitale,... illud Adae crimen, quo meruit aeternos cruciatus... Crimen autem est mors animae prima, gehennae secunda, hoc est aeterni ignis cruciatus ».

An. Rom. 6,22, L.B. VI,595 DE: « finis illorum mors, télos accipi posse pro tributo sive vectigali, quod colligitur e servitute peccati ».

sivit in omnes, per hoc quod omnes peccaverunt) (85), non possono essere partecipi della gloria di Cristo: inquinati dal peccato e dai vizi, non possono essere figli di Dio (86), non possono partecipare alla vita di Cristo, si costruiscono una vita di infelicità su questa terra e ancor più si mettono in condizione di meritare la morte eterna.

Dopo il peccato originale l'uomo non è mutato sostanzialmente: è rimasto uomo, ma non nella stessa condizione di prima. I suoi rapporti con Dio sono mutati in maniera radicale: l'uomo si trova ferito in se stesso, per cui l'effetto del peccato originale è stato quello di rendere l'uomo alla sua natura (87), privato della grazia, con in più la soggezione alla potenza del peccato, per cui sono venute al mondo miserie legate alla sofferenza e alla morte.

C'è grande differenza tra lo stato primitivo e lo stato dell'uomo decaduto: l'equilibrio perfetto tra l'anima e il corpo, tra le facoltà sensibili e quelle superiori, tra l'uomo e l'universo, caratteristica dello stato di giustizia originale, con quella giustizia è andato perduto. Dato il perfetto equilibrio, S. Tommaso dice che il primo peccato non potè essere che di orgoglio, analogo a quello degli angeli cattivi: voler determinare da sé la propria vita e ottenere con le proprie forze una beatitudine che essi dovevano ricevere da Dio come un dono.

Adamo ha voluto fare senza Dio, coinvolgendo nella sua rovina tutto il genere umano: in Adamo e per Adamo tutta l'umanità si è trovata immersa nel peccato, non nel senso però che il peccato di Adamo sia imputabile alla nostra responsabilità individuale (88).

IL PECCATO DI ADAMO E L'UMANITA'

Da quanto più sopra detto, risulta che per Erasmo « peccato » in senso proprio è soltanto una presa di posizione personale (dictum aut factum) (89), e come tale è imputabile soltanto a chi l'ha commesso, come pure si ha la prevaricazione, o peccato, quando si trasgredisce gravemente una legge (90). Implica quindi, il peccato, e richiede l'uso della ragione « per conoscere » e della volontà « per scegliere »: senza questi due elementi e senza la gravità, l'importanza della presa di posizione, non si ha peccato o prevaricazione.

Di conseguenza Erasmo è riluttante a parlare di peccato originale trasmesso da Adamo ai suoi figli.

Accetta sì il fatto che la Chiesa insegni che a coloro che nascono viene imputato solo il peccato di Adamo, precisa subito però « ne id qui-

---

(85) An. Rom. 5,12, L.B. VI, 585 F.

(86) P. Col. 3,6, L.B. VII, 1012 D.

(87) S. Th. I-II, q. 87, a. 7: « Principaliter quidem poena originalis peccati est quod natura humana sibi relinquatur, destituta auxilio originalis justitiae, sed ad hoc consequuntur omnes poenalitates quae ex defectu naturae hominibus continguntur ».

(88) Des. Erasmi Responsio. o.c. L.B. IX, 990 D. An. Rom. 5,12, L.B. VI, 585 C.

(89) An. Rom. 5,12, L.B. VI, 585 CD.

(90) An. Rom. 5,14, L.B. VI, 590 E.

dem in totum » (91), quasi a salvaguardia di ciò che per lui è veramente peccato.

Certo Adamo con la sua prevaricazione ha contaminato ogni cosa e, corrotto per ciò che ha fatto, ha generato uomini corrotti e soggetti alla morte, ma non per questo peccatori in senso proprio (92). Adamo ha perduto per sé e per i suoi discendenti la grazia divina, ha sollecitato in se stesso una certa propensione al peccato, che diventa eredità nei suoi discendenti. Senonché questa per lui è piuttosto del peccato che peccato in sé (93), e quindi nei bambini appena nati non si trova propriamente alcun peccato, ma solo la conseguenza negativa del peccato di Adamo. Quindi coloro che dicono che tutti i discendenti hanno peccato in Adamo, non sembrano voler dire altro se non che « Adae peccatum omnibus posteris nocuisse ac fuisse damnum » (94).

I bambini che nascono sono privi della giustizia originale e « naturalmente » proni al peccato, anche se questa propensione non ha ancora avuto la possibilità di esplicare la sua potenzialità, hanno la mente e la volontà oscurate, ma non per propria decisione. Sono in stato di inimicizia con Dio non avendo la grazia o giustizia originale, indeboliti nelle loro naturali possibilità a causa di Adamo: ciò che in lui venne per *colpa,* nei suoi discendenti è *pena,* e, dato che per Erasmo « peccato » significa principalmente (per non dire esclusivamente) azione, mentre lo « stato di peccato » è considerato conseguenza, pena di quella presa di posizione, nei bambini ritroviamo propriamente e solamente la « pena », la « conseguenza » dell'azione di Adamo (e come « azione » soltanto sua).

Ciò che possiamo chiamare lo « stato di peccato », passa nei bambini, e, se questi muoiono senza battesimo, subiranno sì delle pene, ma proporzionate al loro « stato »: non saranno condannati come Adamo al fuoco eterno, non avendo commesso il « crimine capitale ». Infatti la morte della geenna viene inflitta soltanto per un peccato personale e grave, ed è certo che il peccato con cui Adamo ha meritato le sofferenze eterne, non è passato in tutti gli uomini: è passata soltanto una parte della pena, nonché il danno riguardante la grazia o giustizia originale. Il peccato poi, il « crimine », è la prima morte, quella dell'anima, mentre la geenna è la seconda morte, e corrisponde ai tormenti del fuoco eterno: « come dunque non passa questa morte nei bambini, così non passa neppure l'altra se muoiono senza battesimo » (95).

---

(91) An. Rom. 5,12, L.B. VI, 589 C.

(92) Cita Crisostomo a proposito del Commento a Rom. 5,12, L.B. VI, 588 C: « ... illud per inobedientiam Adae commissum, erat quod omnia contaminabat. Quod hujius rei signum? Illud quod etiam ante legem omnes moriebantur. Regnabat enim mors ab Adam usque ad Mosen, etiam in eos qui non peccaverunt etc. Hisce verbis Chrisostomus non tribuit ullum peccatum infantibus, sed ait mortem corporis in eos dimanasse, perinde quasi cum Adam progenitore de vetito ligno edissent, hoc est, pro alieno peccato dedisse poenas ».

(93) An. Rom. 5,12, L.B. VI, 585 D: « peccatum est dictum aut factum, et tale nihil invenitur in infantibus recens natis. Quod si peccatum hic accipitur pro subtractione gratiae divinae, quae fuit in Adam antequam peccaret, aut pro naturali quadam pronitate ad peccandum, quae videtur omnibus insita, quamquam arbitror hanc magis ab exemplis proficisci, quam a natura, haec sunt poena peccati verius quam peccatum ».

(94) An. Rom. 5,12: o.c.l.c.

(95) Des. Erasmi declarationes. o.c. L.B. IX, 903 E: « Ut igitur haec mors non dimanat ad infantes, ita nec altera mors, si decesserint absque baptismo ».

Per Erasmo esagera quindi S. Agostino, quando nella discussione con i pelagiani (i quali sostenevano che dal peccato dei progenitori i neonati non contraevano nulla che meritasse una condanna) afferma che i bambini, se muoiono senza battesimo, sono condannati al fuoco eterno. Secondo il nostro umanista, i teologi più recenti avevano moderato sia l'affermazione dei pelagiani, sia quella di S. Agostino riguardo al libero arbitrio, al merito, alla fede, alla volontà. Così hanno espresso opinioni più moderate riguardo alla condanna dei bambini, distinguendo la pena del danno da quella del senso (96).

Dato che non sussiste la pena del senso (aeterni ignis cruciatus) (97) per i bambini, non rimane che la pena del danno: se la pena del peccato di Adamo è privazione della grazia (98), i bambini che muoiono in questo stato sono privi della visione di Dio (vedi S. Tommaso: de malo q. 5; a. 5; I - II, q. 87, a. 2, ad 2). I bambini nascono e vengono a trovarsi nella situazione negativa in cui si è trovato Adamo dopo il peccato originale, e questo — nei bambini — antecedentemente ad ogni presa di posizione personale.

A questo peccato, escluso ciò che si riferisce solo all'autore di esso, tutti i mortali sono soggetti e devono essere purificati dal battesimo, siano essi bambini, siano adulti (99), perché tutti coloro che sono soggetti al peccato non possono essere partecipi della gloria di Dio e coloro che sono inquinati dai peccati, non possono essere Figli di Dio (100).

Rimane il fatto che nei discendenti di Adamo non passa la morte della geenna e neppure la morte dell'anima, essendo queste conseguenze del peccato personale (101). Ora il peccato è la morte dell'anima (102), quindi neppure il peccato in quanto tale passa nei neonati. Nascere al mondo uomini significa partecipare della condizione di Adamo, essere solidali per colpa sua in una situazione di privazione della grazia di Dio che per sé, in caso di morte, non rende i bambini soggetti alla pena del fuoco eterno. Erasmo a questo proposito riporta l'opinione di Giovanni Gerson, il quale non disperava del tutto della salvezza dei bambini, « se la pietà insigne dei genitori avesse sollecitato incessantemente la bontà di Dio » (103). Probabilmente, ponendo l'accento sul peccato come « presa di posizione personale », nel suo intimo avrebbe volentieri dato l'assenso a

---

(96) Des. Erasmi Hyperaspistes. o.c. L.B. X, 1534 D.

(97) Des. Erasmi declarationes. o.c. L.B. IX, 903 E.

(98) An. Rom. 5,12, L.B. VI, 585 C.D.

(99) Des. Erasmi Responsio. o.c. L.B. IX, 984 F, ex Cap. 5 ad Rom.: « Totius autem et supra modum prolixae querimoniae hoc est caput, esse peccatum originis, cui obnoxii mortales omnes, necesse habent ab eo per sacrum lavacrum purgari, sive infantes sint, sive adulti. De hac sententia nulla est inter nos controversia ».

(100) L'affermazione riguarda per sé coloro che sono soggetti, « obnoxii » ai peccati personali: P. Col. 3, 6, L.B. VII, 1012 D. Dato però che tutti sono « obnoxii » pure al peccato originale (Des. Erasmi Responsio. o.c. L.B. IX, 984 F; Des. Erasmi declarationes. o.c. L.B. IX, 903 E; An. Rom. 5,12, L.B. VI, 585 C), e che questo toglie la grazia o giustizia originale — rendendoci bisognosi del sacro lavacro del Battesimo —, l'affermazione risulta valida anche in questo caso.

(101) Des. Erasmi declarationes. o.c. L.B. IX, 903 E.

(102) P. Col. 2,13, L.B. VII, 1010 D.

(103) Des. Erasmi Hyperaspistes. o.c. L.B. X, 1534 D.

questa ultima ipotesi, che gli avrebbe permesso di ritenere che nei bambini c'è qualcosa che deve essere purificato dal battesimo (104), e nello stesso tempo di non vedere irrimediabilmente condannati dei bambini che personalmente non erano responsabili delle condanne che erano costretti a subire.

Finora abbiamo parlato del nesso che esiste tra il peccato di Adamo e i bambini; resta adesso da considerare il rapporto che intercorre tra lo stesso peccato e l'uomo adulto, nel quale le potenzialità, le forze della natura sono in grado di esplicare la loro azione propria.

« Eramus natura filii irae », ci ricorda S. Paolo nella lettera agli Efesini (Cap. 2, 3), e questo essere corrotti non significa che l'uomo è stato creato così, ma che a noi viene trasmessa dai nostri genitori una natura corrotta (105). Insomma, per colpa di un solo Adamo che commette il peccato, avviene la *mutatio in pejus* di tutta l'umanità, e il male di uno solo si propaga in tutti e così rende tutti a sé sottomessi (106).

E così, ogni uomo che viene alla vita, nasce « obnoxius peccato » (107), e questa soggezione produce frutti di morte in modo particolare nell'uomo adulto. Adamo ha peccato, e tutti i mortali sono soggetti al peccato originale e devono essere purificati col battesimo, siano essi bambini, siano adulti (108). Riportando il pensiero di Origene, Erasmo afferma che tutti in Adamo hanno peccato come « in massa »: non che i bambini abbiano commesso il peccato stesso di Adamo, ma in parte sono partecipi dei danni che Adamo ha meritato per sé col peccato. Nello stesso passo cita quali furono i danni che ne sono venuti all'umanità: « Exulant e paradiso, morbis obnoxii sunt et morti, postremo nascuntur cum pronitate ad peccandum, quam concupiscentiam Paulus interdum vocat peccatum » (109). E così si dice che tutti sono soggetti al peccato e peccatori, perché hanno avuto dai loro genitori la possibilità di venire all'esistenza, ma con l'estraneità a Dio, frutto del peccato di Adamo e così, « in qualche modo », hanno peccato nel progenitore (110).

L'uomo quindi, dopo Adamo, viene alla vita senza i doni divini e ferito nella sua stessa natura: morte, malattie, disposizione al peccato. Soprattutto quest'ultimo danno assume per Erasmo una importanza particolare. Nel bambino infatti, questa disposizione al peccato era rimasta la-

(104) Des. Erasmi Responsio. o.c. L.B. IX, 984 F.

(105) Des. Erasmi Supputatio. o.c. L.B. IX, 610 BC: Riporta il pensiero di S. Gerolamo: « naturae » vocabolum anceps..., interdum significare « conditionem », interdum idem pro « prorsus » sive « omnino », eoque nonnullos hunc locum sic transtulisse, Eramus prorsus filii irae. Vedi An. Rom. 5,12, L.B. VI, 589 D; nell'Hyperaspistes. o.c. L.B. IX, 1355 A, sostiene che Ef. 2,3 non si riferisce al p.o., ma alla permanenza di S. Paolo nel giudaismo.

(106) P. Rom. 5,16, L.B. VII, 793 F-794 A.

(107) P. Rom. 11,32, L.B. VII, 816 DE.

(108) Des. Erasmi Responsio. o.c. L.B. IX, 984 F-985 A: « Totius autem et supra modum prolixae querimoniae hoc est caput, esse peccatum originis, cui obnoxii mortales omnes necesse habent ab eo per Sacrum lavacrum purgari, sive infantes sint, sive adulti. De hac sententia nulla est inter nos controversia ».

(109) Des. Erasmi Responsio. o.c. L.B. IX, 990 D.

(110) Des. Erasmi o.c.l.c.: « Itidem dicuntur esse sub peccato et peccatores, velut si quis, qui sibi turpi coitu scabiem gallicam contraxerat, filios gignerat deteriore corporum valetudine, liberi non ipsi peccarunt, sed quodammodo peccarunt in parente ».

tente, non avendo potuto portare il suo frutto, ma nell'adulto manifesta la sua potenzialità negativa.

Abbiamo già visto come in Adamo ed in Eva, in conseguenza del peccato, la ragione e la volontà siano rimaste debilitate (111). Gli stessi effetti sono presenti nei discendenti di Adamo, nei quali la ragione, l'intelletto sono oscurati e la volontà degradata a tal punto che, lasciata alle sue sole forze, non può « sese revocare ad meliorem frugem » (112).

Deve quindi intervenire la grazia di Dio, in modo da poter liberare la volontà dalla schiavitù del peccato. Solo per l'intervento della grazia divina che sempre aiuta lo sforzo dell'uomo, la volontà potrà perseverare nella retta via. Non per questo però viene eliminata la disposizione al male che proviene dalle tracce lasciate dal peccato; e ciò che è conseguenza del peccato di Adamo, diventa quindi ancor più conseguenza del peccato personale (113), attraverso il quale ogni uomo manifesta la sua solidarietà con Adamo. L'uomo, liberato dalla grazia, si ritrova in una situazione simile a quella in cui fu creato Adamo: libero cioè di accettare le ulteriori grazie che gli vengono offerte, o di rifiutarle. Con la differenza, però, che a causa del peccato di Adamo e a causa dei propri peccati, ritroviamo nell'uomo una obnubilazione dell'intelletto e una inclinazione della volontà al peccato, inclinazione che tuttavia non toglie la libertà (114).

L'uomo quindi, giunto all'uso della ragione, per quel che riguarda il problema della scelta morale, si trova in una condizione di svantaggio rispetto ad Adamo prima del peccato originale e, se non viene purificato dal battesimo e liberato dalla grazia, lasciato a se stesso non può mettersi sulla via del bene: potremmo dire che non è in grado di porre una opzione fondamentale positiva nei confronti di Dio. Questo è il dramma profondo dell'uomo dopo il peccato originale. Turbato l'equilibrio della ragione, ferita la volontà, l'uomo si ritrova in una condizione miserevole, che possiamo riscontrare nei filosofi pagani, nei quali la luce della fede non ha prodotto i suoi benefici effetti: hanno conosciuto l'eterna potenza di Dio attraverso le cose create, hanno conosciuto e lasciato a noi molte norme morali riguardanti il bene da seguire, che sono del resto in conformità con i precetti del Vangelo, hanno esortato alla virtù, hanno detestato il vizio. Molto probabilmente ebbero anche una volontà propensa alle cose oneste, « sed inefficacem ad salutem aeternam, nisi per fidem accederet gratia » (115).

Cacciato dal paradiso terrestre, senza la grazia di Dio, l'uomo, nonostante la sua intelligenza, rimane in balia di questa inclinazione al peccato, in balia della concupiscenza che a volte S. Paolo chiama peccato (116). Non è peccato in sé però, perché è una conseguenza del peccato, e non

(111) Des. Erasmi De Libero Arb. o.c. L.B. IX, 1221 D.

(112) Des. Erasmi o.c.l.c. 1221 DE.

(113) Des. Erasmi Hyperaspistes. o.c. L.B. X, 1492 E: « ...Diatriba non ingenue professa est, et rationem et voluntatem hominis fuisse vitiatam peccato Adae, sed multo magis nostro... ».

(114) Des. Erasmi Hyperaspistes. o.c.l.c. 1330 E: « ...proclivitas quaedam ad peccandum, quae tamen non adimet libertatem, sed exerceat pietatem ».

(115) Des. Erasmi De Libero Arb. o.c. L.B. IX, 1222 AB.

(116) Des. Erasmi Responsio, o.c. L.B. IX, 990 D.

sono nel giusto quindi coloro che, per magnificare oltremodo la grazia di Dio che ci salva, esagerano enormemente il peccato originale al punto da affermare che le forze della natura umana, anche le più elevate, da se stesse non possono che ignorare e odiare Dio, e che ogni azione dell'uomo, anche giustificato dalla grazia, è peccato (117). Chiaro è il riferimento a Lutero. Infatti per questi e per i suoi seguaci la stessa disposizione al male (la concupiscenza), lasciata in noi dal peccato dei progenitori, è peccato, e per giunta invincibile, per cui l'uomo, anche giustificato per la fede, non può osservare alcun precetto di Dio.

Per Erasmo bisogna tenere distinta la perversità della natura da quella del libero arbitrio, ricordando che dove questo non c'è, non si può imputare alcun peccato (118): « come diciamo che la natura dell'uomo è viziata dal peccato, così ci consta che nella stessa sono rimasti dei semi non disprezzabili di virtù e di pietà » (119). Da questo risulta che l'uomo nasce con la concupiscenza al male, ma poi compie l'opera da se stesso; difatti la massima parte degli impulsi al peccato che si riscontra nell'uomo adulto, non proviene dalla natura, « sed ex corrupta institutione, ex improbo convictu, ex assuetudine peccandi malitiaque voluntatis» (120).

Il peccato di Adamo ha dato l'avvio ad una reazione a catena nel male per cui, posto quel primo, ne scaturiscono sempre altri, e quando si dice che tutta la posterità ha peccato in Adamo « velut in massa », non si dice altro se non che il peccato di Adamo ha nuociuto a tutta l'umanità (121).

Adamo, se non avesse violato il comandamento che proveniva da Dio, ci avrebbe generati come lui immortali, pieni di conoscenza, di carità, di fede, docili e pronti al bene; invece ci ha resi soggetti a molti mali che però, gli scolastici non vogliono chiamare peccato, come neppure vogliono chiamare peccato la concupiscenza, sebbene non ci sia pieno accordo a questo proposito. Da notare poi che i mali di cui qui si parla, non vengono tolti dal battesimo: « rimangono infatti la necessità di morire, le malattie del corpo, l'inclinazione al male e al peccato, sebbene ciò "piis vertatur in bonum" » (122). Dato poi che il battesimo purifica dal peccato originale e conferisce la grazia, non rimane che ritenere il peccato originale originato quale sottrazione della grazia che fu in Adamo prima della sua disobbedienza: peccato che come azione fu proprio del nostro progenitore, e come stato e come conseguenza è passato in tutto il genere umano, anche in coloro che furono chiamati giusti per il fatto che non avevano peccato personalmente. E questo perché nessuno è immune dal peccato originale (123). Da notare che questa mancanza della grazia di Dio, se è

(117) Des. Erasmi De Libero Arb. o.c. L.B. IX, 1246 BC.

(118) Des. Erasmi Hyperaspistes. o.c. L.B. X, 1338 AB: « Excipio infantes et fatuos, quorum peculiaris est ratio ».

(119) Des. Erasmi o.c.l.c. 1530 C.

(120) Des. Erasmi o.c.l.c. 1455 A.

(121) An. Rom. 5,12, L.B. VI, 585 D: « Itaque qui dicunt totam posteritatem peccasse in Adam, velut in massa, nihil aliud videntur dicere, quam Adae peccatum omnibus posteris nocuisse ac fuisse damno ».

(122) Ibidem.

(123) An. Rom. 5,12, L.B. VI, 589 D.

causata da una azione personale, induce la morte dell'anima e merita la geenna (mors animae secunda). Nel caso in cui la morte sopravvenga e la persona sia trovata con il solo peccato originale (i bambini, p. e.), non sarà passibile delle sofferenze eterne, perché non ha meritato da se stessa quella morte eterna.

Proprio l'inclinazione al male, la concupiscenza, pur non essendo propriamente peccato, assume agli occhi di Erasmo una importanza particolare, perché, se non interviene la grazia di Dio, l'uomo adulto fa responsabilmente sua — spinto dalla inclinazione che si trova in lui — la situazione ereditata da Adamo: l'uomo, giunto all'uso della ragione, senza l'intervento di Dio si riconosce a tutti gli effetti figlio di Adamo. Il male, entrato nel mondo con il primo uomo, non cessa di portare frutti di morte. L'uomo nasce soggetto al peccato originale, ma fino all'uso della ragione questo peccato non si è manifestato per quello che veramente è: veleno dell'anima. Quando l'uomo, finalmente capace di prendere « di persona » posizione di fronte a Dio, si trova ad agire, se è lasciato a se stesso, si riconosce nella situazione di inclinazione al peccato ereditata da Adamo e diventa responsabilmente colpevole di quel male che già si trova in lui antecedentemente ad ogni sua presa di posizione. Come infatti è passato nei posteri il peccato (stato di peccato) dei progenitori, così è passata in tutti l'inclinazione al peccato, che soltanto la grazia, abolendo il peccato, riesce a mitigare al punto da vincerla, anche se non estirparla.

E questo avviene « non quod hoc non possit gratia, sed quia nobis non expedibat » (124).

Senza la grazia di Dio quindi, l'uomo adulto si trova ad essere in peccato con la ragione oscurata e la volontà non del tutto impedita (125), ma non orientata al bene. L'uomo si trova quindi in una situazione di mancanza di grazia di Dio per colpa di Adamo. Egli non è meritevole di tutta la pena dovuta ad un peccato capitale, ma subisce delle conseguenze tali per colpa di quel peccato per cui, lasciato a se stesso, risulta incapace di amare Dio. Questa incapacità proveniente dal peccato di Adamo non lo esime dalla responsabilità personale nel momento in cui « personalmente » pone la sua prima scelta morale. E dato che il cristianesimo di Erasmo è imperniato soprattutto su un moralismo evangelico, risulta evidente come in lui sia ancora questa presa di posizione personale quella che più conta, senza per questo negare i motivi che l'hanno causata o resa possibile. Ed il tragico della situazione è che tutti hanno preso questa posizione negativa nei confronti di Dio. Infatti per colpa di Adamo, che non ha voluto seguire il comando di Dio, il peccato ha fatto il suo ingresso nel mondo, e il peccato ha portato con sé la morte. Il male, sorto da Adamo, si è sparso in tutti i posteri, « dato che non c'è nessuno che non imiti l'esempio del primo uomo » (126).

E così ognuno diventa per se stesso un Adamo, responsabile della

(124) Des. Erasmi De Libero Arb. o.c. L.B. IX, 1221 F.

(125) Senza il libero arbitrio, non si può imputare il peccato: Des. Erasmi Hyperaspistes. o.c. L.B. X, 1338 AB; D.E. De Lib. Arb. o.c.l.c. 1222 EF.

(126) P. Rom. 5,12, L.B. VII, 793 AB: « ...ita factum est, ut malum a principe generis ortum, in universam posteritatem dimanaret, dum nemo non imitatur primi parentis exemplum ».

propria morte (separazione dell'anima da Dio) e della propria condanna (morte della geenna), se non viene in aiuto la grazia (127).

Ogni uomo riceve da Adamo una natura inclinata al male (128).

Adamo si presenta nelle mille situazioni di ogni giorno e chiede la sua parte, chiede ai suoi figli di non rinnegarlo; e i suoi figli, senza l'aiuto della grazia di Dio, non lo rinnegano! Ne propagano anzi l'opera: il male, il peccato, con le sue conseguenze, quali la malattia e la morte del corpo e dell'anima.

L'uomo non conosce via di uscita a questa situazione dolorosa nella quale viene a trovarsi per colpa non sua.

Erasmo afferma che rimarranno nell'uomo l'inclinazione al male, la concupiscenza, il desiderio del primo Adamo. Solo in Cristo (129), questi incentivi al male possono essere superati e diventare anzi motivo di maggior bene (130). Così, liberato da Cristo, l'uomo si ritrova nella libertà che già fu di Adamo prima del peccato, in grado quindi di accettare la grazia che gli viene offerta o di rifiutarla (131): da Adamo la rovina, da Cristo, per dono gratuito di Dio, la salvezza, l'innocenza, la vita.

Basti per il momento aver accennato a questa possibilità di superamento del « corpo adamico », perché inseriti nel « corpo di Cristo » via, verità e vita: condonati per misericordia i peccati, Dio ci invita alla salvezza non in virtù delle opere, ma della grazia (132), mediante la quale Cristo gratuitamente toglie i peccati ed elargisce l'innocenza (133). Viene così debellata la tirannide di Satana (134) e del peccato, che, in quanto morte dell'anima, è preludio di morte eterna (135).

La redenzione di Cristo ci elargisce l'innocenza, preludio della felicità eterna: è più potente ed efficace l'opera di Cristo che ci salva, che non l'opera di Adamo che ci ha perduto (136).

Analizzato ora il peccato in Erasmo, ed accennato al suo superamento per la grazia di Cristo, resta da considerare il frutto primo e universale

---

(127) Des. Erasmi Responsio. o.c. L.B. IX, 992 B: « mortem hic accipio pro separatione animae a Deo, quam in nobis gignit peccatum a nobis commissum: haec mors in omnes transierat, dum destituti gratia rapiuntur affectibus suis, et in eosdem transierat mors gehennae, nisi gratia succurrisset ».

(128) Des. Erasmi Supputatio. o.c. L.B. IX, 610 BC; contrariamente, secondo il Pineau, Erasmo negherebbe che il peccato di Adamo si comunichi per via di generazione: Pineau, J.B.: o.c. pag. 180.

(129) La remissione dei peccati per Cristo: An. Ef. 1,6, L.B. VI, 832 C; la grazia ci libera dai peccati affinché possiamo compiere opere buone: An. Tit. 2,12, L.B. VI, 970 F; solo Cristo toglie il peccato: An. Gio. 1,29, L. B. VI, 344 F; il regno del peccato è tolto dalla grazia: Des. Erasmi in Natalis B. censuras erroneas elenchus, L.B. IX, 505 B.

(130) Il peccato originale, dopo la liberazione operata dalla grazia, lascia « caligine intellettuale » ed inclinazione al peccato: Des. Erasmi Hyperaspistes. o.c. L.B. X, 1330 F; il libero arbitrio, colpito a causa del peccato originale, è però « riparabile » dalla grazia: Des. Erasmi Hyperaspistes. o.c. L.B. X 1338 Ab; i peccati sono condonati gratuitamente per Gesù Cristo, per la fede in Lui beneficiamo di questa grazia: Des. Erasmi o.c.l.c. 1349 BC.

(131) Des. Erasmi o.c.l.c. 1330 F.

(132) P. Gal. 1,6, L.B. VII, 945 BC.

(133) P. Gal. 2,20, L.B. VII, 951 CD.

(134) P. Ef. L.B. VII, 981 EF.

(135) P. Ef. 2,1, L.B. VII, 975 F-976 A. « Peccatum est seminarium mortis, innocentia fons vitae »: P. Gal. 3,10.11, L.B. VII, 953 DE.

(136) P. Rom. 5,15, L.B. VII, 793 E.

del peccato (originale e personale): la morte (137), per vederne la connessione e la diversa dipendenza dal primo peccato e dai peccati personali che a quello hanno fatto seguito.

LA MORTE CONSEGUENZA DEL PECCATO

In Erasmo il concetto di morte ha un riferimento principalmente antropologico, perché è pressoché soltanto a questo riguardo che si sviluppa il suo profondo interesse di umanista.

Morte quindi, in primo luogo è una realtà che dice riferimento alla situazione in cui viene a trovarsi l'uomo, e, nel senso abituale del termine, ha un significato profondamente negativo. Dice in sé negazione, mancanza di vita, situazione senza sbocco, incapacità per l'uomo ad agire nell'ambito specifico in cui è colpito dalla morte. Già, perché oltre il significato di base, il termine « morte » assume altre determinazioni a seconda delle realtà cui è riferito.

Abbiamo così, in Erasmo, la morte più appariscente, quella di cui ogni essere fa direttamente esperienza: la morte del corpo.

Questa morte, infatti, proviene in noi dall'aver avuto in eredità da Adamo un corpo mortale (138).

Il nostro destino quindi, a questo riguardo, è segnato: tutti siamo soggetti alla morte fisica, che ha fatto valere la sua forza in tutti i tempi in cui l'uomo è esistito sulla terra: sui bambini, sugli adulti, sui giusti e sui peccatori; a questo livello tutti gli uomini si sono trovati e si trovano nella stessa situazione, di fronte allo stesso destino. Cristo stesso è morto: non perché fosse personalmente soggetto al peccato (139), ma perché ha assunto un corpo che — come tale — era soggetto alla mortalità (140).

Ma, come s'è visto più sopra a proposito del peccato, Erasmo osserva che l'uomo, lasciato a se stesso, non è in grado di giungere alla morte nella maniera dovuta: se questa morte lo coglie quando ancora è bambino, prima del battesimo, porrà a noi un problema in quanto determina per quel bambino un futuro che non è di gioia presso Dio, e questo antecedentemente ad ogni presa di posizione personale. Se invece l'uomo è stato in grado di determinare la sua vita, si trova in una condizione tale — per colpa di Adamo —, per cui da se stesso non riesce a vivere nella volontà di Dio, ed allora — inevitabilmente — l'eredità di Adamo lo porterà a subire le estreme conseguenze della realtà della morte, fino alla morte eterna.

L'uomo risulta incapace di amare Dio nel modo dovuto a causa dell'infermità causata da Adamo col primo peccato. Giunto nel momento della scelta, riconferma ciò che il padre antico per primo ha fatto. Ecco

(137) P. Gal. 3,10.11, L.B. VII, 953 DE.

(138) P. Rom. Argumentum, L.B. VII, 775-776 2/3 di pagina.

(139) Vedremo infatti che la morte corporale è causata direttamente e per tutti gli uomini dal peccato del primo uomo.

(140) P. Ef. 2,1, L.B. VII, 975 F-976 A. Da notare che Cristo poteva morire per il fatto che aveva assunto un corpo « obnoxius mortalitati », ma il motivo per cui è morto, è costituito non dal solo peccato di Adamo, ma anche da tutti i peccati personali che con la sua morte volle espiare.

allora la morte nella sua seconda determinazione: morte dell'anima, separazione da Dio.

E non è un caso che Erasmo parli di separazione dell'anima da Dio a riguardo del peccato personale: è in quella situazione, infatti, che l'uomo con tutta responsabilità si accolla l'inimicizia con Dio, il rifiuto della sua grazia.

Dice ad un certo punto: « mortem hic accipio pro separatione animae a Deo, quam in nobis gignit peccatum a nobis commissum: haec mors in omnes transierat, dum, destituti gratia, rapiuntur affectibus suis » (141).

La morte del corpo quindi non è che il simbolo di un'altra morte infinitamente peggiore: la morte dell'anima (142).

La predicazione di Gesù, centrata sul Regno di Dio, sulla filiazione divina che esige una vita morale adeguata, porta spesso a parlare del peccato. Senza legare il peccato personale ad origini lontane (143), Gesù sa ciò che è nel cuore dell'uomo, ed Erasmo, facendo del messaggio evangelico il punto di partenza delle sue considerazioni, non lo dimentica.

In Erasmo il moralismo evangelico assume sempre un ruolo di primaria importanza, per cui le sue affermazioni teologiche, per lo più, sono dirette all'uomo nel tentativo di determinare in lui un comportamento morale. Diventa quindi più comprensibile la sua preferenza per ciò che concerne l'attuale responsabilità dell'uomo. Spesso si può avere l'impressione che Erasmo non abbia penetrato in maniera profonda la complessa realtà del cristianesimo: tutto intento al rinnovamento degli studi biblici e teologici, in funzione di un cristianesimo più puro, forse più di una volta si è accontentato di accettare o riportare formule teologiche senza per questo averle fatte sue. E questa impressione la si può avere anche a riguardo del problema della morte.

Morte del corpo, si è detto, e morte dell'anima che è causata dal peccato. La parte di pena, però, e il « damnum gratiae sive justitiae originalis » (144) che passa nei discendenti di Adamo a causa del peccato originale, non è la stessa cosa che la morte dell'anima. Morte dell'anima è separazione da Dio per colpa personale, e induce uno stato di mancanza di giustizia nei confronti di Dio: nei discendenti di Adamo è passato questo stato in cui manca la giustizia originale, ma non è passato per colpa personale, e non è passato neppure quel « crimen » commesso da Adamo che è « mors animae prima » (145). Ecco quindi che assume risalto agli occhi di Erasmo la considerazione etica della lontananza da Dio: « se siamo morti secondo lo Spirito, siamo privi di Dio che è vita delle menti » (146), sicché, per parlare di rinascita a questo livello, bisognerà parlare ancora di questo Spirito che abita nell'uomo. Spirito che è autore della

(141) Des. Erasmi Responsio. o.c. L.B. IX, 992 B; continua il testo: « et in eosdem transierat mors gehennae, nisi gratia succurrisset ».

(142) P. Col. 2,13, L.B. VII, 1010 D: « peccatum autem animae mors est ». Des. Erasmi declarationes. o.c. L.B. IX, 903 E: « crimen autem est mors animae prima ». La morte dell'anima è la vera morte: P. Rom. 5,21, L.B. VII, 794 D.

(143) Mt. 7,18.

(144) Des. Erasmi declarationes. o.c. L.B. IX, 903 E.

(145) Ibidem.

(146) P. Col. 2,13, L.B. VII, 1010 E: « at mortiferum erat praeputium, quod addicti crassis et impiis cupiditatibus essetis obnoxii morti: imo juxta spiritum mortui, carentes Deo, qui vita est mentium ». E' questo forse il motivo dello squilibrio che si ingenera

vita e che ci risolleverà dai vizi nei quali ci troviamo, dopo aver estinto in noi gli affetti perversi della carne.

La morte, come separazione dell'anima da Dio, richiama quindi la situazione che si è ingenerata in conseguenza del peccato: il sorgere in noi del vizio della mente e della volontà sconvolte. La morte spirituale quindi, in Erasmo, non dice solamente e neppure principalmente situazione statica; potremmo anzi dire che si verifica l'opposto. Per lui, l'uomo è vita a tutti i livelli, e morte quindi significa storpiatura, incapacità, negatività.

E' nella vita morale, pertanto, che la morte dell'anima e il vizio manifestano la loro virulenza e la loro incongruenza con quella che avrebbe dovuto essere la vita dell'uomo.

Per vivere veramente dovremmo « morire » a questa morte (147), negare cioè in noi l'esistenza del vizio, del peccato, per la presenza dello Spirito Santo, di Dio, che è la vita delle menti (148).

Siamo condannati alla morte del corpo, ma sappiamo che non è questa la morte peggiore: infatti « mors solvit necessitatem vescendi, at non dirimit conjunctionem cum Christo » (149), e se ci coglierà questa morte del corpo uniti a Cristo, non c'è da preoccuparsi, perché i morti con Lui al peccato con Lui risorgeranno. La morte dell'anima, invece, incute più timore, è più tremenda, perché, senza l'aiuto della grazia, porta direttamente alla morte della geenna (150). Alla vita proveniente dalla presenza di Dio nell'anima fa riscontro la morte, che dice assenza di Dio (della grazia) e presenza degli affetti disordinati, dei vizi. A seconda della situazione in cui si troverà l'uomo quando lo coglierà la morte corporale, sarà determinato il futuro immortale: a coloro che si trovano nella morte, si prospetta un futuro di morte, a coloro che si trovano nella vita, congiunti con Cristo, si prospetta un futuro di immortalità felice.

La morte del corpo, a questo proposito, non è che la condizione (dolorosa, perché conseguenza del peccato) per passare dallo stadio di vita terrestre a quello di vita celeste: in sé quindi non è terribile, indicando solamente un passaggio. E' ciò che viene dopo che è tremendo, se l'immortalità avrà uno sbocco nella morte della geenna, perché la morte dell'anima è preludio alla morte eterna (151).

---

nella mente e nella volontà dell'uomo: la mancanza di Dio determina nello spirito dell'uomo ferito dal peccato originale, e ancor più peggiorato dai peccati personali, un decadimento senza via d'uscita.

(147) P. Rom. Argumentum, L.B. VII, 775-776, 2/3 di pagina: « ...duplicem mortem, corporis et animi, et tertiam qua morimur peccato et peccandi affectibus ».

(148) P. Col. 2,13, L.B. VII, 1010 E; P. Rom. 8,11, L.B. VII, 802 A: « Itaque si vere Spiritus Dei, qui excitavit Jesum Christum a mortuis, habitat in vobis, non erit otiosus. Vivida quaedam et efficax res est Spiritus, idem efficiet in vobis juxta caput vestrum, quod effecit in Christo, illum excitavit a mortuis, nec sinit denuo mori. Vos item a vitiis, quae vera mors est, revocabit in vitam exstinctis perversis affectibus, idque per Spiritum ejus vitae auctorem, jam inhabitantem in vobis ».

(149) P. Cor. 6,13 ss, L.B. VII, 877 B: continua: « Nam quemadmodum Deus Pater Dominum Jesum, caput nostrum, suscitavit a morte, ita nos quoque illius membra una cum illo suscitabit, simulque cum illo donabit immortalitate ».

(150) La prima morte dell'anima è il peccato che produce separazione dell'anima da Dio: « haec mors in omnes transierat, dum destituti gratia rapiuntur affectibus suis, et in eosdem transierat mors gehennae, nisi gratia succurrisset »: Des. Erasmi Responsio. o.c. L.B. IX, 992 B.

(151) P. Ef. 2,1, L.B. VII, 975 F-976 A.

Ci riferisce Erasmo nei *Colloqui* (152) come in questa morte eterna sia coinvolto il corpo insieme con l'anima. Infatti, come i buoni non saranno più sollecitati ed importunati dai vizi e dai dolori, ma fruiranno senza fine del sommo bene che è Dio, così gli empi saranno condannati alla morte eterna sia del corpo sia dell'anima. Questa morte per il corpo consiste nel divenire immortale, destinato a sofferenze eterne, e per l'anima nell'essere afflitta dagli stimoli del peccato senza speranza.

Passa quindi sotto silenzio, in questo punto, la sofferenza della perdita del sommo Bene che è Dio, ma non per questo la nega, essendo affermata la presenza di Dio nella fruizione eterna del premio per i buoni (153). Siamo passati così dalla morte del corpo a quella dell'anima, che è insieme separazione da Dio, mancanza di grazia, presenza dei vizi, per giungere poi alla morte eterna, che in Erasmo assume come aspetto principale (senza quindi escludere il resto) ciò che noi chiamiamo pena del senso, proprio perché la morte eterna non solo è privazione della Vita Eterna (aspetto negativo corrispondente alla mancanza di grazia nell'anima dopo il peccato), ma è anche presenza di altri elementi sostitutivi: il vizio nell'anima peccatrice, gli stimoli dei vizi e del peccato per l'anima e le sofferenze senza fine per il corpo nella morte eterna.

Se i bambini morti prima del battesimo hanno il peccato originale in quanto privazione della grazia e della giustizia originale, dopo la morte del corpo avranno la stessa mancanza, ma non avendo avuto presenti per colpa propria gli elementi sostitutivi, non potranno essere passibili delle pene conseguenti (154). Questo perché, come già accennato, la causa della morte è ben precisa, e soltanto ponendo questa causa (il peccato), ne seguono certi effetti.

LA RELAZIONE DELLA MORTE E DEL PECCATO

Quando Dio ha creato l'uomo, lo ha costituito in una condizione particolare, che andava al di là delle esigenze della natura umana. Se così non fosse stato, infatti, all'uomo dopo il peccato originale mancherebbe qualcosa a lui dovuto per natura e quindi non sarebbe più tale: sarebbe

(152) Des. Erasmi colloquia cum notis selectis... Lugd. Batav. et Roterod. 1664, pag. 290: « ...Nam heic duplex mors est: corporis, bonis ac malis omnibus communis, et animi. Mors autem animi peccatum est. At post resurrectionem piis erit aeterna vita, tum corporis tum animi. Nec enim corpus erit amplius obnoxium morbis,... fami, siti, dolori, lassitudini, morti, aut ulli incommodo; sed spirituale factum, spiritus arbitrio movebitur: nec animus deinceps ullis vitiis aut doloribus solicitabitur, sed sine fine fruetur summo bono, qui est Deus. Contra, impios mors aeterna possidebit, tum corporis tum animi. Nam et corpus habebunt ad aeternos cruciatus immortale, et animum peccatorum stimulis semper afflictum absque spe veniae ».

(153) Da tenere presente che i bambini morti senza il battesimo non sono passibili della morte dell'anima e, di conseguenza, neppure della morte della geenna: Des. Erasmi declarationes. o.c. L.B. IX, 903 E. Resta però il fatto che avendo Adamo meritato per i suoi discendenti « poenae partem et damnum gratiae sive justitiae originalis », i bambini, pur senza essere soggetti alle sofferenze eterne, restano senza la grazia e la giustizia originale, quindi non possono fruire del sommo bene che è Dio.

(154) Ibidem: « crimen autem est mors animae prima, gehennae secunda, hoc est aeterni ignis cruciatus. Ut igitur haec mors non dimanat ad infantes, ita nec altera mors si decesserint absque baptismo ».

manchevole nella sua stessa essenza umana. Ora, per Erasmo, l'uomo è rimasto tale, dopo il peccato originale, pur avendo subìto un disastro senza eguali: ha perso l'amicizia con Dio, ha ereditato un corpo mortale, ha perso l'equilibrio che risultava in lui dalla presenza della grazia di Dio. Ma perdere, come già sopra accennato, significa solo una parte di ciò che è avvenuto nell'uomo: potremmo dire che è la parte che deriva in tutti gli uomini per il fatto che vengono alla vita. La morte, quindi, significa privazione; questa morte è frutto del peccato originale non solo per Adamo, ma per tutti i suoi discendenti. Questa privazione però, da se stessa, non dice ancora per Erasmo tutta la realtà della morte: al dono perduto è subentrato uno stato di privazione che esprime l'assenza del bene mancato. Già ho detto che nel senso più generale Erasmo designa con il termine morte la fine della vita terrena dell'uomo, condizione che proviene originariamente all'uomo non per volontà di Dio, non per colpa dei singoli uomini, ma a causa del primo uomo (155).

Infatti, per la colpa commessa dal primo uomo Adamo, tutti siamo soggetti alla morte corporale (156). In questo modo la morte ha fatto il suo ingresso nel mondo per colpa di Adamo, ed espande il suo dominio su tutti, anche su coloro che non hanno peccato contro il comando di Dio come aveva fatto Adamo (157).

Cristo stesso, pur non essendo soggetto al peccato, per il fatto che ha assunto un corpo umano, è diventato soggetto alla « mortalità » (158).

La morte del corpo manifesta la sua virulenza a prescindere dalla responsabilità personale, non così la morte dell'anima: « per unum hominem peccatum in mundum intravit ac per peccatum mors, et sic in omnes homines mors pervasit, quatenus omnes peccaverunt » (159).

E così il male entrato nel mondo, sorto dal capostipite del genere umano, si sparge in tutti i discendenti, dato che tutti seguono l'esempio del progenitore (160).

La morte dell'anima è quindi conseguenza del peccato personale: significa separazione da Dio e presenza operante del male. A causa del primo peccato l'uomo ha perso la giustizia originale e l'equilibrio della sua

---

(155) Des. Erasmi Rot. Apologia de loco taxato in publica professione, per Nicolaum Ecmondanum, L.B. IX, 438 E: « Mori dicuntur, qui ob primi parentis culpam nascuntur mortales... Porro mortalitas et immortalitas cadit et in illos quos aliquo casu contigerit non mori » (per esempio Henoch ed Elia: sono passati dalla « mortalità » alla « immortalità » immediatamente).

(156) P. 1 Cor. 15,22, L.B. VII, 908 A: « Siquidem ab unius Adae commissum omnes ab illo profecti, sumus obnoxii morti ». Potrebbe sorgere problema a riguardo della trasmissione del peccato originale: secondo Erasmo tutti gli uomini provensono da Adamo, e tutti portano le conseguenze del peccato da lui commesso. Prima conseguenza è la perdita della « immortalità », col conseguente passaggio nella condizione « mortale ». Da questa conseguenza del peccato originale il battesimo non ci libera.

(157) P. Rom. 5,14, L.B. VII, 793 D: fa il parallelo Adamo-Cristo: « ...uterque generationis fuerit princeps, sed ille terrenae, hic caelestis: item hoc quod ab utroque quiddam velut ab auctore, profectum dimanarit in omnes homines, sed a terreno Adam injustitiae et mortis origo, a caelesti innocentiae vitaeque principium ».

(158) P. Ef. 2,1, L.B. VII, 975, F-976 A.

(159) An. Rom. 5,12, L.B. VI, 584 B.

(160) P. Rom. 5,12, L.B. VII, 793 AB: « ...per unum Adam, qui primus praetergressus est Dei praescriptum, peccatum irrepsit in mundum, peccatum autem mortem comitem secum traxit, quandiquidem peccatum venenum animae est ».

mente e della volontà: con il peccato personale dà libero sfogo al male e merita così la stessa condanna di Adamo, avendo come lui commesso il peccato (161).

Questo Erasmo non lo afferma per negare l'esistenza o l'efficacia del peccato originale, ma per mettere in risalto il nesso di causalità esistente tra la morte dell'anima e la responsabilità personale nei riguardi di questa morte. Noi quindi incorriamo nella morte, volontaria separazione da Dio e accettazione degli affetti disordinati, perché, seguendo l'esempio di Adamo, pecchiamo: per questo e a questo modo la morte e il peccato si spargono in tutti (162).

Il peccato di Adamo è stato per lui causa di morte, per la quale ha meritato le sofferenze eterne, e per noi di una situazione tale per cui, mancando della giustizia originale e della grazia, non siamo in grado di non imitarlo, di non peccare (163), anche perché veniamo a trovarci immersi nel regno del peccato e della morte. A causa di Adamo quindi, « pereunt omnes: non simpliciter omnes, sed qui illum imitantur » (e tutti lo imitarono: « dum nemo non imitatur primi parentis exemplum ») (164).

Da questo punto di vista, quindi, ognuno è un Adamo per sé, nel senso che merita ciò che Adamo ha meritato, e pertanto il « crimen » del nostro progenitore, che come tale è rimasto unicamente suo (165), trova il suo corrispondente nei peccati personali.

La morte quindi è come un virus che, una volta insediato nell'organismo, produce i suoi frutti finché non viene posto in opera un rimedio efficace.

Così la morte dell'anima produce come suo frutto principale, attraverso una vita disordinata passata nei vizi, la morte eterna, in cui l'uomo subisce le pene meritate per i suoi peccati, per quanto la morte della geenna non venga inflitta se non per una colpa grave, tipo quella di Adamo (appunto per questo i bambini morti senza il battesimo non subiscono simile pena, perché in loro non è passata la morte dell'anima, effetto primo della colpa personale).

PER MORTEM REGNAT SATANAS

« Per peccatum regnat mors, per mortem regnat Satanas. Peccato extincto desinet regnare mors » (166).

Satana è il nemico, colui che per cattiveria ha persuaso Eva a non obbedirea Dio e così, attraverso il peccato, ha imposto la sua tirannide e ha causato in tutti la morte dell'anima che è la vera morte (167). La

(161) Des. Erasmi Divinationes. L.B. IX, 469 AB.
(162) An. Rom. 5,12, L.B. VI, 585 A.
(163) Des. Erasmi declarationes. o.c. L.B. IX, 903 DE.
(164) P. Rom. 5,12. L.B. VII, 973 AB.
(165) Des. Erasmi declarationes. o.c.l.c.
(166) P. 1 Cor. 15,26, L.B. VII, 908 C.
(167) P. Rom. 5,12, L.B. VII, 794 D.

figura del cattivo consigliere, di colui che è stato l'istigatore, ha così il suo posto nell'antrologia erasmiana: a causa del peccato regna la morte (168), attraverso la morte regna Satana.

Ma come è potuto succedere questo, come può succedere tuttora questo? O, se vogliamo, quale è stata l'occasione del peccato e quindi della morte?

E' stato il diavolo, autore della morte, « il quale emana anche lui il suo spirito, da cui siamo allettati ai piaceri del mondo » (169). Satana, cogliendo l'occasione che si presentava in seguito al comando di Dio ad Adamo ed Eva, ha spinto il primo uomo attraverso la sua compagna a non tener conto del comando del Signore, e così l'uomo, volendo determinare il suo futuro al di fuori della volontà di Dio, si è trovato succubo della tirannide di Satana.

Attraverso il peccato, Satana entrò nell'uomo con il suo spirito perverso avvelenando ogni cosa.

Così l'uomo, di fronte alla legge, moltiplica il suo peccato, ripete il padre Adamo... E questo non perché la legge generi il peccato e la morte: è stato il peccato infatti a causare la morte data l'occasione della legge (170) che si presentava per essere osservata e di fronte alla quale la volontà dell'uomo si è trovata obbligata. Né ogni peccato per sé ha la capacità di generare la morte: c'è un tipo di peccato, che noi chiamiamo veniale, il quale piuttosto è un'ombra della morte, secondo quanto ci suggerisce Origene (171). Così la legge, senza la grazia, provoca ancora di più il desiderio di peccare; la concupiscenza, che è nel cuore dell'uomo, viene ad essere ancor più eccitata e fa prorompere nel peccato. Colui, al contrario, che è condotto dalla grazia, non è servo della legge, né evita il peccato per timore della pena, « nec ideo tantum facit bonum quod speret praemium, sed ultro volensque facit quod pium est, non ob aliud nisi quia pium est » (172). L'obbligo che noi sentiamo non richiede altro fondamento prossimo che lo stesso valore morale, e quindi la necessità che noi sentiamo di porre o di evitare un tale atto, proviene dal valore che implicitamente e necessariamente affermiamo essere da amare e da riverire, dato che da esso dipende il nostro stesso valore. Ma proprio di fronte a questa necessità fluente dal valore, di fronte alla legge che richiede una qualche presa di posizione, la volontà dell'uomo si trova inefficace (173), e presto o tardi tradirà il valore, tradirà la legge e ciò che la legge esprime: la volontà di Dio. E quindi, mentre il peccato è il pungiglione della morte, la legge diventa la forza del peccato, dato che, attraverso l'occasione, rinfocola la libidine del male. Tolta la legge si snerva la forza del peccato, tolto il peccato cessa la morte. Ma ancora di fronte a tanti e

---

(168) Vedi nota 31: P. 1 Cor. 15,26, L.B. VII, 908 C.

(169) P. Ef. 2,1, L.B., VII, 975 F-976 A: « Mortis auctor est Diabolus, habens et ipse suum spiritum, quo afflati rapimur ad hujus mundi commoda, nimirum diffisi promissis aeternae vitae ».

(170) Des. Erasmi Responsio. o.c. L.B. IX, 996 C.

(171) Des. Erasmi Responsio. o.c.l.c. 991 F.

(172) Des. Erasmi Divinationes. o.c. L.B. IX, 469 C.

(173) Des. Erasmi De Libero arbitrio. o.c. L.B. IX, 1222 EF.

tali nemici siamo impari, « si nostris praesidiis res fuisset gerenda » (174).

La morte ha esteso il suo dominio su tutti attraverso gli affetti carnali e la legge della carne, e soltanto Cristo, fatto olocausto per noi, morendo secondo la carne che aveva assunto, ha sottomesso la morte, ponendo in noi una nuova legge che chiamiamo legge dello Spirito, che non produce ira, ma dona giustizia vera non a coloro che vivono secondo la lettera della legge, ma a coloro che vivono secondo lo spirito della legge, « velut in Christo renati » (175).

Negli israeliti che erano vissuti secondo la lettera della legge, possiamo ritrovare una parvenza di giustizia, mentre nei cristiani che vivono secondo lo spirito della legge, c'è una vera e perfetta pietà: « mutata studia novum vitae genus declarant » (176).

Ecco spuntare ancora una volta il moralismo erasmiano: il peccato è morte; non possiamo vivere come si conviene; la vita secondo lo spirito è resa possibile dall'opera di Cristo, dalla nostra adesione a Lui. Infatti Dio ha inviato il Figlio Suo nel mondo affinché per la fede conferisse la salvezza gratuita a tutto il genere umano mediante la sua morte (177).

Con Cristo il dominio della morte è stato tolto anche per noi (178), in maniera mirabile, perché il dono di Cristo è molto superiore al danno provocato dal peccato. Resta da vedere come viene a noi questa salvezza, come possiamo essere inseriti nel corpo mistico di Cristo, nel quale la morte non ha più alcun potere.

Si introduce già il significato di una morte « positiva »: morte al male, morte al peccato, morte con Cristo per rinascere in Lui per il battesimo (179).

Certo, nei cristiani noi ritroviamo ancora delle tracce della precedente schiavitù al peccato, ma coloro che sono in Cristo per la fede e per il battesimo, saranno in grado di superare quegli ostacoli e di non commettere azioni per le quali meritino di essere condannati.

Attraverso la fede e il battesimo si cessa di vivere secondo le richie-

---

(174) P. 1 Cor. 15,56, L.B. VII, 911 D; continua: « sed tamen est habenda Deo gratia, qui fecit ut nobis, si velimus, in manu sit tam inclyta victoria per Jesum Christum Dominum nostrum, qui sua morte pro nobis mortem expugnavit, quique nostra commissa in sese recipit expianda ».

(175) P. Rom. 8,4, L.B. VII, 801 B.

(176) Vedi nota precedente.

(177) Des. Erasmi Supputatio. o.c. L.B. IX, 630 B, Propositio LXXXV in Jo. Ev.: « Deus misit Filium suum ut sua morte mundo per fidem conferret salutem gratuitam, et ne quis sponte periens haberet quod praetexeret suae malitiae, facilis aditus datus est omnibus ad salutem. Non enim exigitur pro prioribus admissis satisfactio, non Legis observatio, non circumcisio, tantum qui credit illi, tutus est a condemnatione! ».

(178) An. Rom. 6,9, L.B. VI, 593 F: « Mors illi ultra non dominabitur, ...id est "non amplius dominatur", praesenti tempore... Reddit enim causam quare non moritur: quia per illum sublatum est mortis dominium. Nam haec verba non solum pertinent ad Christum: verum etiam ad mysticum corpus Christi, cui sensui magis congruebat verba praesentis temporis ». Per tutti coloro che appartengono al suo corpo mistico quindi, Cristo ha sciolto il dominio della morte: se con Lui vivremo, non vedremo la morte in eterno.

(179) An. Rom. 6,10, L.B. VI, 594 DE: « ...quemadmodum Christus semel mortuus peccato, semper immortalis manet, ita nos semel mortui peccato, per baptismum in illo renati, deinde non recidamus in peccatum ».

ste degli affetti carnali, dopo che la legge di Cristo, che è spirituale e fonte di vita, ci ha liberato dalla legge del peccato « et a morte hujus comite » (180).

Così la salvezza operata dal Figlio di Dio vince la morte che prima regnava su tutti, e la dottrina evangelica rinnova tutta la terra dove prima erano sparse varie teorie filosofiche. Infatti « loquimur divinam sapientiam non prae se ferentem quod intus non habet, sed occultis viribus potentem et efficacem » (181). Per il peccato aveva regnato la morte, per la morte del Figlio di Dio è tolto il peccato e vinta la morte: « mors eruit a potestate diaboli » (182), e la vita di Cristo conserverà l'amore del Padre verso di noi. Per il primo Adamo la rovina e la morte regnano su coloro che lo hanno imitato, per Cristo che muore innocente la vita rifiorisce in coloro che lo accettano nella fede tramite la predicazione evangelica e lo seguono « innoxia vita » (183). E quantunque per il solo Adamo che peccava, la rovina abbia fatto il suo ingresso nel mondo e per il solo Cristo innocente sia stata a noi portata la salvezza, non è che il parallelo proposto sia fondamentalmente perfetto.

Infatti la rovina è sorta in modo tale che da uno solo che peccava, si è propagata nei discendenti e li ha assoggettati tutti, stabilendo il suo dominio sull'umanità. Il grande dono di Dio, invece, ci viene elargito in modo tale che i peccati di tutti, peccati che ormai caratterizzavano l'esistenza dell'uomo, ormai stabiliti nel suo cuore, in una volta sola sono cancellati dalla morte di Cristo: « neque solum aboleantur admissa, verum etiam justitia gratis conferatur » (184). Si ristabilisce quindi il rapporto d'amore interrotto da Adamo, che aveva perso per sé e per i suoi discendenti la grazia e la giustizia originale. Così il sangue di Cristo viene a purificare non il nostro corpo, ma la nostra coscienza « ab his operibus, quae vere mortem adferunt animae » (185).

Di conseguenza, dato che con Cristo abbiamo abbandonato ciò che appartiene alla morte e siamo passati alla vita nuova, dobbiamo comportarci in modo che questo sia manifesto (186).

DOMENICO CALCAGNO

(180) P. Rom. 8,12, L.B. VII, 800 EF.

(181) P. 1 Cor. 2,6, L.B. VII, 864 F. Si fa già strada il pensiero di Erasmo riguardante la « efficacia » della dottrina e predicazione evangelica: P. 1 Cor. 1,24, L.B. VII, 863 B: « quos divinus afflatus ad fidem vocavit, jamque transformati sunt per Evangelii praedicationem ».

(182) P. Rom. 5,10, L.B. VII, 792 F.

(183) P. Rom. 5,12, L.B. VII, 793 B.

(184) P. Rom. 5,16 L.B. VII, 794 A.

(185) P. Ebr. 9,14, L.B. VII, 1182 A.

(186) P. Rom. 6,12, L.B. VII, 796 A.

VERSO UN RINNOVAMENTO DELLA CATECHESI IN ITALIA

A pochi anni dall'inizio ufficiale del rinnovamento della catechesi — che non è stato altro che la conferma di un'impostazione che si era andata affermando particolarmente nell'ultimo decennio — si cominciano a vederne i primi frutti. 1973: Il catechismo dei bambini (= CB), 1974: Il catechismo dei fanciulli. Io sono con voi-1 (= CF). Entrambe le opere sono edite a cura della Commissione episcopale per la dottrina della fede e la catechesi.

Non si tratta di testi definitivi. Sono stati preparati « per la consultazione e la sperimentazione » in vista di una rielaborazione definitiva, se mai potrà esserci di fatto. Non si tratta neppure di un'opera completa. Sono i primi fascicoli del « Catechismo per la vita cristiana » che abbraccerà tutti i sussidi per la catechesi, da quella dei bambini — il CB è il II volume dell'opera globale — fino a quella degli adulti.

Come succede in situazioni analoghe, si sono già levate voci di consenso entusiastico ed altre, forse minori di numero, di critica negativa. E di fatto ci sono motivi sufficienti per salutare con gioia l'inizio di una massiccia « offensiva » pastorale contro l'indifferenza e il torpore in cui langue una parte notevole della Chiesa italiana. Ci sono però anche dei fatti che, al di là di quella che può essere una titubanza iniziale, rivelano una certa labilità in campo teologico. E questo non può non destare perplessità e timori. Quello che conta è saper superare la prima fase senza troppe illusioni, rettificare eventuali impostazioni inadeguate, chiarire esplicitando alcuni fatti e idee che sembra si diano per scontati, ma che nella nostra situazione concreta non lo sono affatto.

Il CB è « diretto » ai bambini sotto i sei anni. Per questo è essenzialmente una guida destinata ai genitori e agli educatori dei bambini. Come tale presenta questioni di carattere generale sulla vocazione cristiana; una visione particolareggiata di una teologia della società cristiana il cui culmine bipolare è costituito dalla Chiesa e dalla famiglia; aspetti di psicologia infantile; vari orientamenti per le scuole (cattoliche e dello Stato) e i libri dei bambini. Il tutto esposto in modo piano, ove si nota la costante preoccupazione di non perdere di vista i bambini, i veri « interessati » di questo catechismo. Ad essi direttamente è dedicato un settore centrale del volume con due temi di importanza fondamentale: « Il dialogo dei bambini con Dio », « L'incontro con Gesù nelle Scritture » (pp. 92-133). Partendo da questo nucleo centrale del volume, centrale non solo dal punto di vista grafico, si comprende il cammino precedente (ricordo i capitoli: « Camminare insieme », « Le parole non bastano ») e la conseguenza naturale del dialogo e dell'incontro con Gesù nella preghiera e nella lettura di alcuni momenti « forti » della Storia Sacra: quel Gesù che si è conosciuto nella lettura e amato nella preghiera viene ora riconosciuto nei fratelli e negli

eventi della vita quotidiana dove il bambino domani potrà effondere l'amore stesso di Gesù (spunti per affrontare positivamente la vita sono delineati appunto nel paragrafo « L'incontro con Gesù nella vita », pp. 134-147).

L'impostazione stessa del CB fa vedere quanto la catechesi dei bambini dipenda dall'impegno responsabile degli educatori. Ma non basta essere coscienti dei propri doveri, bisogna avere una formazione che permetta di assolverli nel migliore dei modi. E qui ci si può domandare se le molte pagine rivolte agli adulti, principalmente ai genitori, siano sufficienti. Mi pare che esse lo siano nei casi in cui hanno un'importanza secondaria a motivo di una solida formazione già acquisita, di una vita cristiana vissuta con impegno nei multiformi rapporti con Dio e con il prossimo.

Nel caso in cui i genitori o i maestri non abbiano già coscienza viva del proprio essere cristiani, il CB si rivela insufficiente. Darà suggerimenti sporadici per affrontare alcuni aspetti della paternità responsabile nell'educazione alla fede dei figli. Ma ci vuol altro per fare della vita intera un libro visivo nel quale i piccoli possano leggere con la mente e con il cuore l'avventura umana alla quale Dio li chiama

D'altra parte sono pure convinto che non si poteva fare molto di più, almeno per il momento.

Le pagine rivolte agli adulti devono essere inserite e rielaborate in modo sistematico nel contesto loro proprio: il catechismo degli adulti e i sussidi specifici per particolari circostanze (fidanzamento, celebrazione dei vari sacramenti). A queste condizioni una gran parte del CB potrà essere ridotta a semplici referenze: brevi accenni potranno stimolare a prendere conoscenza dei problemi in modo più completo di quanto può avvenire oggi. L'educazione religiosa dei figli può senz'altro costituire un'occasione quanto mai felice per una presa di coscienza delle responsabilità catechetiche proprie dei genitori, ma, a mio avviso, dovrebbe trattarsi di una situazione eccezionale. E' nella vita che precede il matrimonio che i futuri genitori devono essere sensibilizzati e preparati ad assolvere dignitosamente e responsabilmente la missione di mediatori della fede: dono di Dio ai suoi figli nella Chiesa.

Per il fatto di essere rivolto agli adulti, tenendo conto però delle esigenze dei piccoli, il CB presenta dei punti lasciati un po' vaghi nella formulazione. A proposito, ad esempio, del peccato originale, quale posto occupa nell'economia della redenzione? non soltanto cronologicamente — all'origine del male nel mondo —, ma soprattutto esistenzialmente. Questione tanto più delicata, in quanto oggi sono molti i tentativi di dare nuove interpretazioni alla caduta di Adamo. E tutto questo non avviene senza una grande confusione. A meno che non lo si neghi decisamente, ma allora il guaio è evidentemente maggiore. Questo è uno dei punti che dovrebbero essere puntualizzati meglio, come altri che oggi sono oggetto di discussione. Per fermarci al CB, basti ricordare l'inadeguatezza con cui è affrontato il problema del pedobattesimo e, più a monte, del significato teologico del battesimo stesso con tutte le sue implicazioni ecclesiologiche e soteriologiche.

Un problema che non può essere affrontato superficialmente e per il quale non ci si può accontentare di poche frasi. Se il merito del CB sta anche nell'esposizione lineare, una sua lacuna si rivela proprio in testi letterariamente belli, ma contenutisticamente vaghi tanto da permettere interpretazioni ambigue ed opposte. Forse non si poteva fare di più nel CB. Ma

certamente bisognerà essere più precisi nei volumi successivi. Anche per una impostazione catechetica nazionale che sia il più possibile unitaria.

E' vero che i catechismi della Commissione episcopale poco per volta si affermeranno sugli altri sussidi ufficiali (dal Catechismo di Pio X a varie pubblicazioni diocesane e regionali) e «privati» (ad esempio, alcune iniziative della LDC e delle Ed. Dehoniane di Bologna). Ma è altrettanto vero che un testo base unico come il CB non dà alcuna garanzia per un'impostazione unitaria della catechesi in Italia. Il CB e analoghe opere possono offrire un'unica traccia di studio e di pedagogia. L'unicità della catechesi — pur tenendo conto di un certo legittimo pluralismo che di fatto esiste, per quanto non lo si cerchi — è data soprattutto da un'esegesi unitaria del testo base proposto che non mi sembra possa essere identificato oggi con il noto « Documento base ». Ma se questo testo base è aperto a varie interpretazioni e i catechisti — a cominciare dal clero e dai religiosi/e — hanno una molteplice formazione o, bisogna purtroppo ammetterlo, deformazione teologica, la catechesi sarà tutto fuorché unitaria. Per cui nella Babele delle opinioni che oggi vengono ovunque divulgate e di cui tanti sacerdoti si fanno paladini, c'è da chiedersi se non sia bene programmare anche un « catechismo » per sacerdoti (e persone teologicamente « qualificate »): un'esposizione dettagliata, tecnica e profonda, in cui si faccia il punto sulla dottrina della Chiesa, le interpretazioni che eventualmente si possono accettare e le idee che invece non possono essere suffragate. Non occorre restringere necessariamente il campo dell'ortodossia a un numero limitato di asserzioni del solo Magistero. Non occorre forse bollare tante idee correnti di eterodossia. Ma c'è bisogno di una chiarezza estrema. C'è bisogno di sapere quale è l'orizzonte teologico dal quale sono emerse alcune affermazioni dei catechismi ufficiali. Non tanto per giudicare, tanto meno per condannare. Semplicemente per arrivare ad una interpretazione autorevole che renda possibile la sospirata unitarietà dell'opera catechetica.

Si annunciano già sussidi che varie case editrici stanno preparando per agevolare l'uso del CB e di quelli futuri. E' senz'altro un bene, che però non deve fare indulgere a lasciare un catechismo nazionale in uno stato di insufficienza congenita. Da un catechismo, appunto perché tale, ci si aspetta la semplicità non soltanto del linguaggio, ma anche dell'utilizzazione: senza troppe ricerche, aggiornamenti, discussioni. Cose, queste, anche positive, ma che richiedono una quantità di tempo di cui non tutti dispongono — in modo particolare una madre di famiglia gravata dall'economia domestica —. Questo per quanto riguarda il lato dottrinale della questione. Ma vi sono da tenere presenti anche altri aspetti. Accenno ad alcuni. Dal punto di vista pedagogico sembra che nel CB non si faccia conto della tecnica mnemonica. Perché non proporre esplicitamente delle « formule da insegnare »? (cfr. pag. 97, n. 107).

Il pretendere, come si fa da alcuni, che i bambini preghino « spontaneamente » non equivale, almeno parzialmente, ad imporre ai piccoli un peso superiore alle loro forze? Se non sanno alcune formule fisse e collaudate, difficilmente diranno qualcosa. O quello che diranno non sarà tanto loro, quanto dei catechisti che troveranno piacere di sentire se stessi nella voce altrui (non è forse un problema simile a quello di voler concedere ai bambini degli asili, elementari... il « diritto alla libertà di stampa »?).

Indovinate sembrano le illustrazioni che nel CB rendono più concreta

l'esposizione della Storia Sacra: disegni a colori di bambini delle scuole elementari delle Orsoline di San Carlo in Milano. Su questo punto invece non convincono le illustrazioni del CF: opera di Anna Carnaghi, hanno il difetto di essere uguali nella tecnica del disegno e del colore, una tecnica apparentemente semplice, che i fanciulli dai 6 agli 8 anni difficilmente potranno fare loro. Mi sembra che anche qui sarebbe stato bene presentare lavori concreti di bimbi. Oppure, per stimolare maggiormente la fantasia e l'estro dei fanciulli, si potevano presentare disegni eseguiti con tecniche diverse: ad esempio, quelli « ritagliati » in colori vivaci sul tipo della produzione di La Rochette editi negli audiovisivi LDC.

Elementi teologici e pedagogici devono trovare un giusto equilibrio per offrire una solida base di lavoro comune e unitario. A scanso di equivoci e di illusioni non bisogna però ripromettersi troppo da questa unitarietà a causa della forte eterogeneità che caratterizza il nostro paese in campo sociale. Si pensi alle diverse situazioni — e quindi ai differenti cammini catechetici obbligati — del settentrione e del meridione, delle città e della campagna, dei centri popolati industriali e degli sparuti nuclei montani in via di estinzione. Non si tratta di qualifiche di giudizio, ma della constatazione di una situazione che non si può ignorare. Ed è questa caleidoscopica struttura della nostra società che imporrà da sé una differenziazione pastorale ed esigerà una larghezza di vedute. Il che non postula affatto un pluralismo teologico, ma al contrario reclama con maggiore urgenza l'allineamento su un'unica base dottrinale. Sarebbe tragico se alle differenze puramente sociologiche si aggiungessero quelle di impronta teologica.

Il CF è il primo di tre volumi che costituiranno globalmente il « catechismo dei fanciulli ». « Si tratta quindi di un solo catechismo, che si articola in tre momenti secondo un criterio ciclico, per approfondimenti successivi ».

In undici capitoli sono presentati successivamente la paternità di Dio (Dio Padre), alcuni momenti della vita di Gesù fino all'effusione dello Spirito Santo, alcuni aspetti inerenti al Battesimo, all'Eucarestia, alla Penitenza e al Paradiso.

All'inizio di ogni sezione c'è un succinto « promemoria » per i catechisti che talora riprende quanto già era stato detto nel CB. Originale la parte dedicata ai fanciulli che parte da constatazioni facili per arrivare progressivamente alla comprensione di una realtà teologale. Alcune frasi, particolarmente incisive e riassuntive, sono stampate in grassetto. Penserei che siano quelle che sarà bene far imparare a memoria dai fanciulli, se si vuole evitare che dimentichino presto tutto.

Positiva è l'inserzione nel testo, talora con caratteri in grassetto, di alcune invocazioni, brevi orazioni, parti della Messa, sentenze evangeliche.

Il problema fondamentale di questo CF sta nella continuazione e nel progressivo approfondimento di quanto è abbozzato in questo primo volume. Tenendo presente che a proposito del presente sussidio valgono alcune affermazioni generiche fatte circa il CB, mi permetto di fare due rilievi.

Appare evidente l'importanza data al concetto della paternità divina. C'è materiale per redigere un breve trattato. Ma non so se al limite sia positivo accentuare così fortemente questo tratto essenziale di Dio. La sua paternità ingloba tante sfumature che noi conosciamo sotto altri « nomi »: maestro, giudice, guida, medico. Anzi, è proprio la ricchezza di queste sfu-

mature « secondarie » che dà la pienezza della nostra conoscenza di Dio Padre. L'accentuare fortemente il solo aspetto « paterno » può presentare degli inconvenienti. Da parte dei fanciulli il cui padre terreno è stato soltanto un procreatore egoista che presto li ha abbandonati, pur forse continuando a vivere con loro. Questi giovani difficilmente capiranno che Dio è Padre. Ma anche i fanciulli che hanno un ottimo padre possono trovarsi alle strette, in quanto facilmente riducono Dio alla misura del genitore. Assolutizzato, isolato cioè da tutta una gamma di colorazioni concrete e teologicamente fondate, Dio come Padre rischia di divenire una semplice proiezione del papà cattivo o buono che si ha in terra. Un rischio al quale si possono porre dei rimedi, ma che comunque è bene evitare. Direi che appunto perché è l'« essenza » di Dio stesso, la paternità di Dio è il concetto più difficile da comprendersi senza le deformazioni che fanno di Dio l'Essere fatto a somiglianza e sulla misura dell'uomo.

Nel presentare i sacramenti, il CF prende in esame il Battesimo, l'Eucarestia e la Penitenza. Sarebbe auspicabile che venisse definito il criterio di questa scelta. Sulle prime si potrebbe dedurre che comunemente la Penitenza deve essere posticipata rispetto alla (Prima) Comunione. Tale prassi, che ha preso piede oltr'alpe, è favorita anche dal nostro CF?

Queste brevi note non possono formulare un giudizio definitivo sui catechismi ufficiali. Il mettere in luce alcune ombre, reali o apparenti che siano, è l'espressione del desiderio che lo sforzo intrapreso sia continuato rettificando eventuali impostazioni che paiono meno felici e che la sperimentazione potrà dimostrare anche meno valide. Basta che tale sperimentazione non sia sinonimo di perenne titubanza, e che una auspicata larghezza di vedute non degeneri nell'ambiguità di pensiero e di linguaggio. D'altra parte bisogna pure considerare la catechesi in tutto il contesto ecclesiale, e non si può pretendere da essa, e tanto meno dagli operatori pastorali, quanto loro non compete. C'è il pericolo di una forma di trionfalismo che ricorre periodicamente e che in momenti diversi ha cristallizzato e fermato la Chiesa ora sul Diritto canonico, ora sulla liturgia... Come se, risolvendo i problemi di questi settori, tutto fosse a posto. Oggi c'è il pericolo che la concentrazione degli sforzi sulla catechesi riduca tutto l'impegno cristiano a questo solo settore. Ma ciò sarebbe non solo l'inizio, bensì anche la fine di una catechesi seria e feconda.

BONIFACIO BAROFFIO

EVANGELIZZAZIONE E SACRAMENTI

Nel periodo antecedente il secondo Concilio Vaticano si insistette molto più sul modo di amministrare e di ricevere i sacramenti che sulla predicazione della parola di Dio. Pio XI e Pio XII compirono un notevole tentativo per riconoscere al ministero della parola tutta l'importanza che esso ha nell'edificazione ed espansione della Chiesa. Essi stessi svolsero questo compito con grande impegno, dando così un esempio efficace per stimolare i sacerdoti a seguire la stessa strada.

Quei pontefici non pensavano soltanto ai sacerdoti, anche se parlavano principalmente per loro. Si preoccuparono anche di incorporare i laici nell'apostolato attivo e operarono instancabilmente per formarli e organizzarli a questo scopo. Credo che non sia necessario insistere su ciò, poiché tutti sanno che Pio XI e Pio XII sono stati i due grandi papi che hanno « promosso » il laicato.

Tuttavia, nonostante gli sforzi dei pontefici, l'idea non penetrò quanto era necessario. Di fatto rimase uno squilibrio fra la predicazione, da una parte, e l'amministrazione dei sacramenti, dall'altra; di modo che il ministero della parola non fu sufficientemente sentito. Questa insufficienza pregiudicò la stessa pratica sacramentale, poiché il sacramento presuppone la predicazione.

La celebrazione del secondo Concilio Vaticano fu una occasione eccellente per risvegliare in tutta la Chiesa l'esigenza di rinnovare ed intensificare il ministero della predicazione. I documenti del Concilio parlano di questo tema con la massima attenzione.

Però conservare l'equilibrio costa ancora molto. L'esperienza secolare mostra che è molto facile saltare da un estremo all'altro. E' ciò che avvenne in questo caso. Oggi non è affatto raro sentir parlare della predicazione o evangelizzazione quasi come se fosse l'unico ministero che la Chiesa debba realizzare nella situazione attuale. Si tratta di una esagerazione evidente che non può essere accettata.

Il secondo Concilio Vaticano è un modello di quell'equilibrio che deve ispirare l'azione apostolica dei fedeli, qualunque sia il loro stato.

IL DIRITTO DEI FEDELI

Il sacerdote viene ordinato a servire la comunità dei credenti nel modo e con i mezzi che Gesù Cristo ha stabilito. Questo fatto dà ai fedeli alcuni precisi diritti, di cui nessuno può privarli e che devono essere tenuti in conto quando si tratta di organizzare l'esercizio del sacerdozio.

Per fondarci su un punto sicuro, vediamo ciò che dice il secondo Concilio Vaticano. « I laici, come tutti i fedeli cristiani, hanno diritto a

ricevere con abbondanza dai pastori consacrati i beni spirituali della Chiesa, in particolare la parola di Dio e i sacramenti » (1).

Hanno diritto: vi è qui un'affermazione fondamentale che il sacerdote non può perdere di vista se desidera compiere il suo ministero secondo la volontà di Gesù Cristo. Questo diritto ricade genericamente sopra « i beni spirituali della Chiesa », poiché ognuno di essi esprime una partecipazione speciale alla redenzione di Cristo che fu offerta per tutti e che tutti hanno il diritto di poter conseguire effettivamente. Però, in questo insieme di beni, il Concilio ne distingue due particolarmente importanti: la parola di Dio e i sacramenti. Rispetto ad essi i fedeli hanno un diritto specialmente connotato, proporzionato alla obiettiva importanza di quei mezzi di grazia. Il Concilio aggiunge che è diritto dei fedeli ricevere la parola di Dio e i sacramenti, e per giunta « con abbondanza ».

Al diritto dei fedeli corrispondono alcuni doveri da parte dei pastori: dovere di facilitare ai fedeli la partecipazione a tutti i beni della redenzione, dovere speciale di dare ai fedeli il bene della parola di Dio e dei sacramenti e, infine, dovere di darli in abbondanza. Il sacerdote che prenda sul serio l'adempimento di tutti questi doveri ha materia sufficiente e abbastanza impegnativa per impiegare le sue forze, i suoi giorni e i suoi anni, per molti che siano.

Il diritto dei fedeli non ha la sua origine in loro stessi. Soltanto Gesù Cristo può darlo loro, perché soltanto Gesù Cristo è autore e signore di tutti i beni della redenzione. Quando Egli dà un determinato diritto, questo diritto non è un dono superfluo: è una vocazione, perché effettivamente impone il dovere di esercitarlo, di farlo fruttare, di trasformarlo in un canale di salvezza per chi lo ha e per gli altri. I diritti dei fedeli, prima menzionati, sono per se stessi principio di obblighi molto seri. E' lo stesso Gesù Cristo il quale, concedendo loro il diritto, impone loro anche il dovere di cercare i beni spirituali che Egli portò nel mondo e di fare tutto il necessario per poter ricevere con abbondanza la parola di Dio e i sacramenti.

Ma il sacerdote ha anche dei doveri verso coloro che non credono. Gli uomini che non hanno ancora ricevuto il Vangelo hanno, davanti a Dio, il diritto, fondato sulla redenzione di Cristo, che anche a loro sia proposto il mistero salvifico nella sua totalità, cioè hanno il diritto di ricevere la predicazione e l'accesso ai sacramenti. Il sacerdote deve essere cosciente delle esigenze missionarie che il suo stesso sacerdozio gli impone.

L'EVANGELIZZAZIONE

L'evangelizzazione è l'opera che tanto il sacerdote quanto la Chiesa intera devono compiere come prima missione. Il secondo Concilio Vaticano quando enumera le funzioni proprie del sacerdote comincia sempre con quella di insegnare il Vangelo o annunciare la parola di Dio.

Con ciò non vuol dire che sia la funzione più importante, bensì che

(1) Lumen Gentium, 37a.

è la prima, che senza di essa tutto il resto manca di una base e che, per conseguenza, il suo esercizio non può essere collocato alla fine. Il messaggero del Vangelo annuncia la parola, battezza coloro che in essa credono, unisce i battezzati in una comunità e li governa in nome di Gesù Cristo, somministrando tutti i beni della redenzione. Questo è l'ordine normale di svolgimento proprio dell'esercizio delle funzioni sacerdotali.

Però l'evangelizzazione non si pone solamente agli inizi. La sua importanza intrinseca la rende necessaria in ogni momento dello sviluppo della vita cristiana. In altre parole, l'evangelizzazione non è richiesta unicamente per far nascere la fede: è necessaria anche per lo sviluppo, il consolidamento, la guida e la difesa della fede stessa.

Il secondo Concilio Vaticano ha espresso molto bene la collocazione e l'importanza dell'evangelizzazione nell'ambito del piano salvifico di Dio. « Il Popolo di Dio — dice il Concilio — viene adunato innanzitutto per mezzo della parola del Dio vivente, che tutti hanno il diritto di cercare sulle labbra dei sacerdoti. Dato infatti che nessuno può essere salvo se prima non ha creduto, i Presbiteri, nella loro qualità di cooperatori dei Vescovi, hanno anzitutto il dovere di annunciare a tutti il Vangelo di Dio, seguendo il mandato del Signore: « Andate nel mondo intero e predicate il Vangelo a ogni creatura » (Mc. 16, 15), e possono così costituire e incrementare il Popolo di Dio. Difatti, in virtù della parola salvatrice, la fede si accende nel cuore dei non credenti e si nutre nel cuore dei credenti, e con la fede ha inizio e cresce la comunità dei credenti, secondo quanto ha scritto l'Apostolo: « La fede è possibile per l'ascolto, e l'ascolto è possibile per la parola di Cristo » (Rom. 10, 17). Verso tutti, pertanto, sono debitori i Presbiteri, nel senso che a tutti devono comunicare la verità del Vangelo, che essi posseggono nel Signore... in qualunque caso, il loro compito non è di insegnare una propria sapienza, bensì di insegnare la Parola di Dio e di invitare tutti insistentemente alla conversione e alla santità » (2).

Il Vangelo è tutto un appello alla fede in Gesù Cristo, perché solo in Lui si trova la salvezza. Dopo Cristo, San Paolo espose in termini veramente ammirabili l'importanza eccezionale della fede. L'Apostolo si compiace di ripetere che il giusto vive di fede; e la fede, che informa la totalità della vita cristiana, reclama la predicazione come uno dei suoi alimenti essenziali e assolutamente imprescindibili.

La predicazione stimola la fede, la coltiva, la sviluppa e la conduce a pienezza. Considerando lo strettissimo legame tra fede e predicazione, quest'ultima acquista un rilievo decisivo, che è poi quello attribuitole dalla Sacra Scrittura.

Affinché l'evangelizzazione produca tutti questi effetti, deve sempre apparire come il messaggio di Dio che « fa appello alla conversione e alla santità ». L'evangelizzazione non è una ideologia o conoscenza umana che pretenda scopi umani: è l'espressione della sapienza di Dio che vuole vedere l'uomo convertito dai suoi peccati e in cammino verso la santità. Soltanto l'uomo che si colloca in questa disposizione può arrivare a comprendere — per quanto ciò sia possibile — la manifestazione suprema della

(2) Presbyterorum Ordinis, 4a.

sapienza di Dio in questo mondo: la follia della croce. Ogni tipo di evangelizzazione in cui questa follia non abbia un posto centrale, è deformazione della parola divina. Ma è chiaro che il cristianesimo non finisce sulla croce. Quando Gesù Cristo preannunciò la sua morte, sempre annunciò contestualmente la sua resurrezione successiva. La predicazione della croce deve aprirsi sempre alla prospettiva della resurrezione.

La predicazione, come la tradizione cristiana la intende, impone certe determinate esigenze, l'adempimento delle quali è oggi particolarmente necessario.

In primo luogo, la predicazione deve *abbracciare tutta la parola divina.* L'uomo non ha alcun potere su questa parola, non può togliere né aggiungere, bensì deve accettare e annunciare la parola nella sua totalità, perché ciò che viene da Dio non può essere superfluo, né può avere altra finalità che quella di salvare gli uomini guidandoli fino a Dio medesimo. Soltanto quando si prenda sul serio tutto il contenuto della rivelazione è possibile dare a ciascuna delle sue parti il significato che è suo proprio nel piano di Dio.

La Buona Novella deve essere totale per tutti. Sarebbe assurdo presentare una metà del Vangelo agli uni e l'altra metà agli altri. Ciò equivarrebbe ad una manipolazione intollerabile della parola divina. « Sebbene la pedagogia della fede esiga che l'uomo sia iniziato gradatamente nella vita cristiana, tuttavia il Vangelo deve essere annunciato sempre integralmente al mondo dalla Chiesa. Ogni Presbitero partecipa alla responsabilità speciale di predicare tutta la parola di Dio e di interpretarla secondo la fede della Chiesa » (3).

Coloro che hanno cura delle anime sanno molto bene la tremenda responsabilità che questo fatto comporta, perché certamente non è compito facile esporre la totalità della parola di Dio, per quanto ci si conformi in ogni caso al senso preciso che Dio le diede e che si manifesta nella fede della Chiesa universale.

Soltanto una predicazione totale del Vangelo può essere orientata alla salvezza degli uomini. Gesù Cristo predicò la sua parola per salvare, non per condannare; e per salvare tutti dal momento che per tutti versò il suo sangue istituendo la nuova ed eterna alleanza. Il Signore verrà come giudice alla fine di tutto.

Il predicatore che annuncia il Vangelo rappresenta Gesù Cristo come annunciatore della parola di salvezza. Ma Gesù Cristo riprese aspramente coloro che si opponevano ai piani di Dio: basta aprire il Vangelo e leggere, per esempio, le sue invettive contro i farisei. Però in Gesù Cristo il biasimo ha sempre una finalità salvifica: non condanna per respingere, bensì per convertire. Questo comportamento è per il predicatore una regola luminosa, ma anche inflessibile; allontanarsi da essa, anzi, equivarrebbe a convertirsi in « falso profeta ».

« La funzione propria del ministro della Chiesa è di *rendere presente l'amore di Dio e di Cristo per noi* attraverso la parola e il sacramento e di suscitare nello stesso tempo la comunione degli uomini con Dio e fra di loro. Tutto ciò esige certamente da tutti, specialmente da noi che eserci-

(3) Sinodo dei Vescovi (1971), Il sacerdozio ministeriale, 2a p., I, n. 1c.

tiamo un sacro ministero, uno sforzo per rinnovarci ogni giorno secondo il Vangelo » (4).

L'importanza che ciò ha nel tempo presente si comprenderà in seguito. Oggi si parla molto della denuncia profetica delle ingiustizie. E' certamente una delle opere che il predicatore deve compiere, come la compirono prima Nostro Signore e i profeti che lo precedettero. Però, a volte, si ha l'impressione che tutto finisca nella denuncia, cioè nella condanna, e che la porta della salvezza rimanga chiusa per coloro che la pensano in modo diverso dal predicatore,

Tale denuncia non ha nulla di profetico, né alcunché che ricordi Gesù Cristo; è semplice espressione di amarezza, di pessimismo, di sviamento ideologico verso sentimenti che non sono precisamente quelli che conducono alla salvezza.

Circoscrivere la parola del Vangelo alla denuncia profetica contro le ingiustizie è commettere una tremenda ingiustizia. Gli uomini hanno perfettamente diritto a chiedere che venga loro proposto il Vangelo così come fu predicato da Nostro Signore, perché soltanto in questo modo possono conoscere Lui. Si tratta di un diritto sacro, che interessa molto direttamente la salvezza degli uomini. Chi non lo rispetta, commette una delle ingiustizie più gravi che si possano pensare.

Il messaggio totale del Vangelo non deve essere di ostacolo all'adempimento di un altro requisito importante che consiste nel rispettare e manifestare la gerarchia delle diverse verità rivelate. Il secondo Concilio Vaticano riservò una grande attenzione a questo punto concreto, trattando dell'ecumenismo (5). Le verità rivelate non hanno tutte la stessa importanza: ve ne sono alcune che sono primarie e che per questo esercitano un influsso molto più profondo sulla vita cristiana. Evidentemente il predicatore ha l'obbligo speciale di insistere su queste verità che potremmo chiamare i punti-chiave del Vangelo.

LA COMUNIONE ECCLESIALE

La predicazione del Vangelo completo, la denuncia delle ingiustizie che sia veramente profetica, il rispetto della gerarchia delle verità sono possibili soltanto se il predicatore coltiva intensamente lo spirito della comunione con la fede della Chiesa universale. Una « lettura » evangelica dei segni dei tempi o dell'esperienza di vita è corretta soltanto quando viene fatta all'interno della parola di Dio ricevuta tramite la fede. La parola di Dio decifra i segni e le esperienze della storia, li giudica, ne mostra il significato e spinge a utilizzarli come mezzo di crescita nella comprensione della parola stessa. Il segno, l'esperienza non sono mai il punto di partenza né il criterio principale per interpretare la parola di Dio, perché non è Dio che dipende dagli avvenimenti umani, bensì sono questi che devono disporsi secondo il piano di Dio.

(4) Sinodo, Ib., Introduzione, n. 6.

(5) Unitatis Redintegratio, 11.

« Le esperienze della vita, tanto degli uomini in generale quanto dei Presbiteri, debbono essere valutate e interpretate sempre alla luce del Vangelo, e non possono essere né la regola unica né la principale della predicazione » (6).

Una « esperienza di vita » non può avere mai un valore universale e permanente, perché è sempre limitata nello spazio e nel tempo e, soprattutto, perché tale « esperienza » non è in grado di captare tutti i dati di cui si deve tener conto per la soluzione del problema dalla stessa suscitato.

Quando la « esperienza di vita » è adottata come criterio guida della predicazione, la prima conseguenza che subisce è che il contenuto della fede si impoverisce enormemente perché il predicatore s'attiene a pochi fatti soltanto. Siccome, d'altro lato, le verità di fede acquistano pieno significato soltanto nell'ambito dell'unità globale che tutte le comprende, colui che fa dei tagli nel contenuto della fede sfigura le stesse verità che dice di accettare. E nascono così l'errore, la confusione, l'indebolimento e magari la frattura della comunione con la Chiesa universale.

I danni che ne conseguono per i fedeli sono talmente evidenti che non è necessario soffermarsi ad enumerarli. Il diritto che i fedeli hanno all'integrità della parola di Dio è inalienabile. Ed oltre al diritto dei fedeli c'è pure il « diritto » di Dio che nessuno levi e deformi le Sue parole.

Per questo motivo non si insisterà mai abbastanza sulla necessità che il predicatore ha di vivere in comunione con la Chiesa universale. Ciò non significa che debba disinteressarsi dei problemi della chiesa locale, perché ciò condurrebbe ad un « angelismo » inconsistente. Il predicatore, che fronteggia un problema locale, deve dargli la soluzione che viene dalla parola di Dio *così come è creduta dalla Chiesa universale.* Tale predicatore sarà un rappresentante genuino della Chiesa resa presente in quel luogo e in quella situazione concreta.

Il Sinodo episcopale del 1971 ha posto un impegno particolare nel rilevare l'importanza della comunione universale come quadro del sacerdozio, come condizione propria per lo sviluppo del ministero sacerdotale. « Il sacerdote, per quanto il suo ministero si svolga in una comunità particolare, non può interessarsi esclusivamente di un gruppo particolare di fedeli. Il suo ministero tende sempre all'unità di tutta la Chiesa e ad unire a questa tutte le genti. Qualsiasi comunità particolare di fedeli ha bisogno di comunione con il vescovo e con la Chiesa universale. In tal modo il ministero sacerdotale è anche essenzialmente comunitario nel presbiterio e con il vescovo, il quale, conservando la comunione con il successore di Pietro, fa parte del collegio episcopale. Ciò vale pure per i sacerdoti che non sono preposti al servizio immediato di una comunità o per coloro che lavorano in territori lontani e isolati. I sacerdoti, che appartengono a ordini religiosi, sono egualmente associati in maniera indissolubile e organica alla missione ecclesiale nell'ambito dello scopo particolare e delle strutture del proprio istituto.

Tutta la vita, come l'attività del Presbitero, deve essere impregnata dallo spirito di cattolicità, cioè dal senso della missione universale della

(6) Sinodo, Ib., 2a p., I, n. 1c.

Chiesa, in modo che egli possa riconoscere con gioia tutti i doni dello Spirito, dar loro libero spazio e orientarli al bene comune » (7).

L'idea di comunione è quindi capitale affinché il sacerdote prenda coscienza della propria identità e delle strade per le quali può darle espressione. « I Presbiteri trovano la loro identità vivendo pienamente la missione della Chiesa ed esercitandola, pur nella diversità dei modi, sempre in comunione con tutto il popolo di Dio, quali ministri del Signore nello Spirito » (8).

La comunione della Chiesa universale è chiamata a svilupparsi in comunione con tutti gli uomini, perché soltanto quando sarà giunta a tutti, essa avrà raggiunto pienamente il suo fine (9). La comunione ecclesiale fa partecipare pienamente alla missione di Gesù Cristo, ha il suo medesimo orizzonte universale, reclama tutte le forze e tutto il tempo del ministro, alimenta in lui i sentimenti di Cristo e usa gli stessi modi di espressione di cui si servì Gesù per compiere la Sua opera. La comunione ecclesiale è l'incarnazione di un amore che abbraccia tutti e che vuole salvare tutti, nella libertà della parola (10), e cerca il modo di stabilire fra gli uomini una giustizia che sia il frutto « della carità di Cristo presente in mezzo a noi » (11). Vivere la comunione ecclesiale non è altro che amare e servire il Signore, amare e servire gli uomini per suo amore (12).

Solo in questo clima di comunione universale è possibile adempiere debitamente al ministero della predicazione della parola, come a qualsiasi altro ministero sacerdotale. La parola che salva fu consegnata da Dio non individualmente a ciascun predicatore, bensì *alla Chiesa* (13). Pertanto, soltanto chi professa la fede della Chiesa o vive in piena comunione di fede con essa crede nella parola di Dio con la pienezza che Egli desidera ed è capace di predicarla integralmente. La fede è un bene della comunità e la predicazione della fede una funzione comunitaria (14).

Solo in un profondo spirito di comunione è possibile vivere la fede e predicare la parola senza alterazioni.

I SACRAMENTI

I sacramenti sono sempre sacramenti della fede. Ciò basta per comprendere che sono strettamente vincolati alla predicazione e che la predicazione a sua volta non può essere separata dai sacramenti. Ascoltiamo

(7) Ib., n. 6.

(8) Ib., 2a p., I, n. 1 a.

(9) Circa il movimento della Chiesa verso l'umanità e dell'umanità verso la Chiesa si potrà vedere ciò che ho detto in *« La Iglesia sacramento del mundo »*, Guadalajara 1971, pp. 263-320.

(10) Sinodo, Ib., 1a p., n. 7.

(11) Ib.

(12) Cfr. Congar, OP., *Ministères et comunion écclésiale*, Paris 1971, p. 7.

(13) Dei Verbum, 11a.

(14) A questo riguardo mi riferisco a ciò che trattai ampiamente in *La Iglesia misterio de comunión*, Salamanca 1965, pp. 488.

ancora il secondo Concilio Vaticano « Nelle regioni o negli ambienti non cristiani, per mezzo del messaggio evangelico gli uomini vengono attratti alla fede e ai sacramenti della salvezza; e nella stessa comunità dei cristiani, soprattutto per quanto riguarda coloro che mostrano di non capire o non credere abbastanza ciò che praticano, la predicazione della parola è necessaria per lo stesso ministero dei Sacramenti, trattandosi di Sacramenti della fede, la quale nasce e si alimenta con la parola: e questo vale soprattutto nel caso della Liturgia della parola stessa nella celebrazione della Messa, in cui si realizza un'unità inscindibile fra l'annuncio della morte e resurrezione del Signore, la risposta del popolo che ascolta e l'oblazione stessa con la quale Cristo ha confermato pel suo Sangue la Nuova Alleanza; oblazione cui si uniscono i fedeli sia con i loro voti e preghiere sia con la ricezione del Sacramento » (15).

Il sacramento è vincolato inseparabilmente alla predicazione, e la predicazione forma un tutto unico con il sacramento. La vita cristiana non può consistere né in un annuncio soltanto e nell'ascolto della parola di Dio, né nella sola celebrazione dei sacramenti. Nel progetto divino entrambe le cose sono talmente unite da costituire un tutto unico. Dissociarle con la pretesa di ritenerne una soltanto significa perderle entrambe. Anche qui vale il principio che l'uomo non può separare ciò che Dio ha unito.

Orbene, Cristo mandò gli Apostoli — e, in loro, i successori e collaboratori subordinati — per proclamare la salvezza e affinché « attuassero, per mezzo del Sacrificio e dei Sacramenti, sui quali s'impernia tutta la vita liturgica, l'opera della salvezza che annunziavano » (16).

Predicazione e sacramento si rapportano perciò fra loro come annuncio e realizzazione. Effettivamente la parola annuncia un mistero che si realizza, cioè si re-attualizza nel sacramento.

La parola che proclama il perdono ha una realizzazione concreta attraverso i sacramenti del battesimo e della penitenza. L'annuncio della presenza di Dio fra gli uomini e dell'unione che vuole stabilire con loro trova il suo punto culminante nella Eucarestia. Il messaggio della morte e resurrezione di Gesù Cristo si converte in un fatto percepibile nella fede dal credente: la celebrazione del sacrificio della Messa. E si potrebbe continuare così, facendo esempi circa il modo in cui la celebrazione dei sacramenti completa e attua il messaggio espresso dalla parola. Se non si arriva alla celebrazione effettiva dei sacramenti e del sacrificio della Messa, il messaggio predicato soffre di una mutilazione essenziale, perché i fedeli non possono comprendere tutto il significato che Cristo diede alle sue parole se non nel momento in cui queste parole divengono atti.

In definitiva, ciò è la semplice conseguenza di un dato fondamentale, vale a dire che Dio volle darci la sua rivelazione attraverso parole e fatti strettamente vincolati fra di loro (17). Cristo ci parla non soltanto quando predica alle moltitudini, bensì anche e soprattutto quando muore, risorge e sale al cielo. I misteri di Gesù Cristo sono anch'essi parole con cui Dio si manifesta a noi.

---

(15) Presbyterorum Ordinis, 4b.

(16) Sacrosanctum Concilium, 6.

(17) Dei Verbum, 2.

Il secondo Concilio Vaticano esplicitamente insegna che i misteri di Gesù, in primo luogo la sua morte e resurrezione, fanno parte della rivelazione, continuano e proclamano una parola che guida il cammino di ogni persona e dell'umanità intera. Gesù Cristo « col fatto stesso della sua presenza e con la manifestazione di Sé, con le parole e le opere, i segni ed i miracoli, ma specialmente con la sua morte e la sua risurrezione di tra i morti, e infine con l'invio dello Spirito Santo, compie e completa la rivelazione e la corrobora con la testimonianza divina » (18).

La rivelazione si realizza con la totale presenza di Gesù fra gli uomini: Cristo parla agli uomini con la totalità di se stesso; le parole (la predicazione parlata) sono soltanto uno dei mezzi di cui si serve.

Leggendo con attenzione il testo conciliare, si avverte immediatamente che le *parole* non sono la parte centrale; il Concilio insiste molto di più sui fatti e soprattutto sui misteri della persona di Gesù stesso. E' in lui che si trovano il centro e il vertice della rivelazione.

La teologia sistematica precedente il secondo Concilio Vaticano presentava i misteri di Gesù Cristo quasi esclusivamente come principi della redenzione, della santificazione, ecc.; però si occupava appena di mostrare come l'idea di rivelazione fosse inerente ai misteri stessi. In tal modo la rivelazione acquistava un carattere troppo intellettuale e veniva ad essere considerata come un requisito previo alla redenzione e alla salvezza. L'equilibrio si ristabiliva, anche se solo in parte, mediante la cosiddetta teologia spirituale, che si dedicava a scoprire gli insegnamenti contenuti nei misteri del Signore per applicarli al comportamento dei fedeli.

Il secondo Concilio Vaticano supera e trascende questi livelli limitati e restrittivi, facendo una sintesi perfetta della rivelazione e dei misteri: la rivelazione non è un semplice requisito per la salvezza, bensì un vero mistero salvifico, e i misteri personali di Gesù contengono la forma suprema della rivelazione. Cristo è nella sua totalità Verbo di Dio. Se qualcuno riduce la rivelazione alle parole dette o scritte, svincolandola dalla persona e dai misteri di Gesù o non integrandola sufficientemente con essi, l'impoverisce enormemente e la stravolge.

Il Sinodo episcopale del 1971 raccoglie gli insegnamenti del secondo Concilio Vaticano e li formula in modo ancor più preciso. Gesù Cristo — dice il Sinodo — « annunciò al mondo il Vangelo della riconciliazione fra Dio e gli uomini. La sua predicazione profetica, confermata con i miracoli, raggiunse l'acme nel mistero pasquale, *suprema parola dell'amore divino con cui il Padre ci parlò* » (19).

Il mistero pasquale è la parola suprema e quindi una parola d'amore, dato che la provvidenza salvifica di Dio ha la sua origine e consumazione nell'amore.

Con ciò rimane già indicato il punto supremo di riferimento per determinare le relazioni tra sacrificio della Messa - sacramenti da un lato e predicazione dall'altro. Trattandosi di Gesù Cristo, non sono la Sua persona, i Suoi misteri, le Sue opere che dipendono dalla Sua predicazione; è, piuttosto, la predicazione che dipende totalmente dalla persona, dai

(18) Dei Verbum, 4a.

(19) Sinodo, Il sacerdozio ministeriale, 1a p., n. 1.

misteri e dalle opere di Cristo, poiché essa ha esclusivamente la finalità di farci comprendere tutto ciò.

Nella vita attuale della Chiesa il punto centrale deve rimanere la continua attualizzazione dei misteri di Gesù Cristo per mezzo del sacrificio e dei sacramenti. L'annuncio della Sua parola serve per una migliore comprensione di tali misteri sempre attualizzati.

Gli insegnamenti del Concilio Vaticano a questo riguardo sono molto numerosi e chiari. Così, per esempio, esso dice che il sacrificio della Messa è « fonte ed apice di tutta la vita cristiana » (20), e che ad esso è ordinato l'apostolato, compreso quello missionario (21). In modo più completo e preciso, il Concilio dice ancora: « Tutti i Sacramenti..., come pure tutti i ministeri ecclesiastici e le opere di apostolato, sono collegati alla Sacra Eucarestia e ad essa sono ordinati. Infatti, nella Santissima Eucarestia è racchiuso tutto il bene spirituale della Chiesa, cioè lo stesso Cristo, nostra Pasqua e pane vivo, il quale, mediante la sua Carne vivificata dallo Spirito Santo, ... dà vita vivificante agli uomini... » (22).

La presenza di Cristo nell'Eucarestia, in cui egli rinnova il sacrificio di Se stesso per salvare gli uomini, è un fatto talmente unico e definitivo da non poter essere altro che il centro intorno al quale tutto ruota. Precisamente per questo, perché l'Eucarestia è il centro e il vertice della vita cristiana, la Messa è il momento e l'ambiente più propizio per proporre e assimilare la parola di Dio. Tutti i beni che Dio ci concede hanno nella rinnovata celebrazione del mistero in questo sacrificio la loro origine, il loro culmine, il loro punto di riferimento supremo.

Credo che tutto ciò abbia un'importanza decisiva al momento di preordinare la predicazione. L'urgenza della predicazione è necessaria, più che mai; ma, proprio per questo, deve essere disposta con la massima fedeltà all'ordine che unisce tra di loro i diversi elementi del mistero cristiano. Questo ordine non è stato determinato dagli uomini, bensì da Dio stesso, e possiede un valore santificante che deve essere collocato al servizio dell'efficacia salvifica della predicazione. Una predicazione che si orienta verso i sacramenti e specialmente verso il sacrificio della Messa, è una predicazione pienamente consona al modello che Gesù Cristo ci offre; poiché Egli ordinò tutti i suoi insegnamenti al mistero della Sua morte e resurrezione, che si rinnova nella Messa e viene variamente partecipato in tutti i sacramenti.

Posto questo supremo punto di riferimento, che è Gesù Cristo stesso, converrà non dimenticare ciò che si è detto in precedenza circa la gerarchia delle verità che devono essere annunciate nella predicazione. Il rispetto della gerarchia aumenta considerevolmente l'efficacia salvifica della parola predicata. Orbene, il rispetto della gerarchia che esiste fra predicazione e la Messa e i sacramenti contribuisce egualmente a far comprendere e meglio assimilare il mistero della predicazione. La subordinazione della predicazione ai sacramenti non s'impone per ragioni estranee alla predicazione stessa, bensì è intrinseca: negarla o non tenerne conto sotto il pretesto di

(20) Lumen Gentium, 11a.
(21) Sacrosanctum Concilium, 10a.
(22) Presbyterorum Ordinis, 5b.

esaltare la dignità della parola significa diminuire lo stesso ministero della parola.

La Chiesa venera il corpo di Cristo nell'Eucarestia, la Chiesa venera i sacramenti, la Chiesa venera la Sacra Scrittura (23). In quest'ordine c'è per tutti uno schema di pensiero e, soprattutto, un modello di condotta. Si tratta adesso di operare efficacemente con lo stesso criterio e con lo stesso spirito con cui la Chiesa opera.

PROFEZIA, SACERDOZIO, REGALITA'

Gesù Cristo è profeta, sacerdote e re. I tre titoli Gli sono attribuiti frequentemente dalla Sacra Scrittura, che Gliene conferisce molti altri che, tuttavia, possono essere integrati in quei tre nella misura in cui si limitano ad indicare loro aspetti, presentandoli e sviluppandoli in una prospettiva nuova. Uno studio che rispetti la totalità del mistero di Cristo e intenda esprimerlo nel modo più completo possibile, deve esaminare attentamente non soltanto i titoli che potremmo definire fondamentali, ma anche tutti quelli di cui la Sacra Scrittura si serve affinché l'uomo contempli e assimili la persona del Salvatore e l'opera della salvezza. Ma non è di questi titoli più particolari che ora vogliamo trattare.

La Sacra Scrittura insegna che Gesù Cristo comunica a tutti i fedeli un modo di partecipazione alla Sua dignità profetica, sacerdotale e regale, e che Egli sceglie alcuni fedeli che Lo rappresentino nella comunità cristiana mediante l'esercizio della profezia, del sacerdozio e della regalità trasmessi tramite il sacramento dell'Ordine. Il vertice di questa partecipazione si ha nel Vescovo. Il Presbitero e il Diacono partecipano anch'essi ai poteri ministeriali, sebbene sempre in grado minore del Vescovo e alle sue dipendenze (24).

Il secondo Concilio Vaticano si occupò più volte degli attributi di profezia, sacerdozio e regalità proprie di Cristo, e della partecipazione che ad essi hanno sia i fedeli sia i ministri consacrati. Ma il Concilio, sebbene abbia realizzato un grosso progresso su questo punto, non ha detto tutto. Così, per esempio, quando tratta di Gesù Cristo, non si sofferma mai a spiegare il rapporto interno esistente fra i tre attributi, né li riduce a una sintesi nella quale si veda chiaramente quale di essi abbia il primato e costituisca, per così dire, il centro su cui si fondino, dal quale dipendano e verso il quale convergano gli altri. Il vuoto dottrinale sul rapporto dei titoli in Gesù Cristo si ripercuote necessariamente sulle conseguenze ecclesiologiche. Mancando una dottrina circa il modo in cui i titoli cristologici si realizzano in Cristo, non è possibile ottenerla quando si tratti della

---

(23) Dei Verbum, 21a.

(24) La parola *grado* non è molto esatta, perché non esprime bene le relazioni fra episcopato, presbiteriato e diaconia. Tuttavia in teologia è corrente parlare dei tre gradi del sacramento dell'Ordine. La parola appare pure nel secondo Concilio Vaticano, quando dice, per esempio, che « nel grado inferiore della gerarchia stanno i diaconi » (Lumen Gentium, 29a).

partecipazione ad essi propria sia di tutti i fedeli in generale sia dei ministri consacrati in particolare.

In che rapporto stanno fra di loro le funzioni di profezia, sacerdozio e regalità della totalità dei fedeli e dei ministri gerarchici? Questo è un problema al quale non si può dare una risposta definitiva, fintantoché non si chiarisca in che modo i suddetti attributi trovino relazione in Cristo, il quale è fonte e principio universale.

I TRE TITOLI IN GESU' CRISTO

Il Sinodo episcopale del 1971, riflettendo sugli insegnamenti del secondo Concilio Vaticano, colma un vuoto e realizza un'anticipazione che dovrebbe avere grandi ripercussioni teoriche e pratiche. Per ora mi occuperò soltanto delle prime. Secondo gli insegnamenti del Sinodo, il sacerdozio è l'attributo che ha il primato sopra gli altri due, che li comprende e li sottolinea, li subordina e li orienta verso il proprio fine specifico. La profezia e la regalità di Cristo dipendono dal sacerdozio, stanno al suo servizio e realizzano alcuni atti che soltanto nel sacerdozio trovano definitivo svolgimento.

Per evitare digressioni, è meglio riportare le parole del Sindodo. « Gesù Cristo, Figlio e Verbo di Dio, che il Padre santificò e inviò nel mondo, con il sigillo e la pienezza dello Spirito Santo, annunciò al mondo il Vangelo della riconciliazione fra Dio e gli uomini. La sua predicazione profetica, confermata con i miracoli, raggiunse il suo culmine nel mistero pasquale, parola suprema dell'amore divino a noi detta dal Padre. Fu sulla croce che Gesù dimostrò in modo supremo come il buon pastore dà la vita per le sue pecore per radunarle in quella unità che ha Lui per fondamento. Esplicando il sommo e unico sacerdozio attraverso l'olocausto di se stesso, superò, dandovi compimento, tutti i riti sacerdotali e i sacrifici dell'Antico Testamento compresi quelli dei pagani. Col suo sacrificio assunse su di sé le miserie e i sacrifici di tutti gli uomini di ogni tempo, portò le aspirazioni di coloro che desiderano la giustizia o si vedono colpiti da una sorte disgraziata, gli sforzi di coloro che, lasciando il mondo, cercano di pervenire a Dio con l'ascesi e la contemplazione, le opere di quelli che con cuore sincero dedicano la propria vita per una migliore società presente e futura. Sulla croce tolse i peccati di noi tutti; risuscitato dai morti e costituito Signore, ci riconciliò con Dio, e gettò le basi del popolo della nuova alleanza che è la Chiesa... Perciò, quando parliamo del sacerdozio di Cristo, è necessario tenerne presente la realtà unica, incomparabile, che implica in se stessa le funzioni profetica e regale del Verbo di Dio incarnato » (25).

Questo lungo e denso paragrafo si colloca chiaramente nella linea del secondo Concilio Vaticano, e, nello stesso tempo, realizza una notevole anticipazione nella esposizione della dottrina. Nessun documento prece-

(25) Sinodo, Il sacerdozio ministeriale, 4a p., n. 1.

dente aveva detto qualcosa di simile circa i modi concreti in cui la vita dell'umanità intera confluisce nel sacrificio pasquale di Cristo, né aveva presentato questo sacrificio come la realizzazione suprema non solo delle funzioni sacerdotali, bensì anche di quelle profetiche e regali di Cristo.

L'atto sacerdotale che Gesù Cristo realizzò immolandosi sulla croce contiene il supremo insegnamento che Egli impartì come maestro, ed è, nello stesso tempo, l'espressione più perfetta dello zelo pastorale con cui cercò e realizzò la salvezza di tutti gli uomini. Il sacerdozio di Cristo comprende gli altri attributi, si manifesta attraverso di essi, dà loro forma e pienezza di sentimento. Gli insegnamenti del Sinodo segnalano con ogni chiarezza la linea che si deve seguire per esporre in modo organico i diversi aspetti dell'opera redentrice di Cristo (26).

Il desiderio di trovare un principio di sintesi non ha una finalità esclusivamente speculativa. Ciò che il Sinodo pretese e, a mio giudizio, ottenne fu di illuminare il mistero di Gesù Cristo negli atti salvifici da lui compiuti. La salvezza che Egli realizzò non può essere pensata come un'azione slegata, costituita da frammenti senza nesso e carente di unità: è un'azione unitaria che esige l'integrazione armonica degli attributi di Gesù in quanto salvatore.

Tutto ciò che Cristo fece come maestro e come re, acquista una nuova prospettiva se collocato al centro della salvezza nel mistero pasquale, cioè nell'esercizio pieno del Suo sacerdozio. La regalità pastorale e il magistero profetico possono essere compresi soltanto una volta che vengano considerati alla luce del loro orientamento e in dipendenza del sacerdozio. Tutti gli insegnamenti di Gesù sono la preparazione a fondare l'alleanza eterna, sancita col Suo sangue (27); e tutti i Suoi comandamenti, che esprimono il contenuto della Sua regalità pastorale e si riassumono nel precetto di amore, hanno lo scopo di rendere gli uomini partecipi di tale alleanza.

Le funzioni profetica e regale di Cristo non ottengono pieno significato nel solo spazio della profezia e della regalità: lo conseguono unicamente quando si aprono all'atto supremo del Suo sacerdozio, che è il sacrificio pasquale. Profezia e regalità confluiscono nel sacerdozio, si consumano in esso, vi trovano il principio di unità e la stessa ragione di essere. In ultima istanza, profezia e regalità sono mezzi attraverso cui Gesù Cristo esercita il suo sacerdozio.

Il punto centrale dell'opera di Cristo sta veramente nel Suo sacrificio pasquale, mediante il quale l'umanità fu riconciliata con Dio (28), e in virtù del quale devono scomparire tutte le barriere di separazione fra gli uomini (29). La meditazione degli insegnamenti di Cristo conduce, per legge interna, al Suo sacrificio. Analogamente il compimento dei Suoi precetti contiene una forza che spinge verso la partecipazione allo stesso sacrificio.

---

(26) Si veda quanto da me scritto in *El sacerdocio en la Iglesia*, Pamplona 1968, pp. 44-68.

(27) I Cor. 11, 25; Mc 14, 24; Mt 26, 28; Lc 22, 20; Heb 8, 6-13; 9, 15-28.

(28) II Cor. 5, 18-19.

(29) Ef 2, 14-22.

La *lettera agli Ebrei* è stata troppo trasourata negli studi teologici di cristologia e soteriologia.

Il documento del Sinodo sul *sacerdozio ministeriale* obbliga in modo preminente ad accentrare l'attenzione su quella lettera, che è la riflessione più profonda del Nuovo Testamento sulla redenzione, presentata totalmente come l'esercizio del sacerdozio di Cristo. Le caratteristiche del tutto uniche della lettera mostrano più che chiaramente che l'agiografo intende collocare il sacerdozio di Cristo in primo piano non soltanto per la materia che tratta, bensì anche in relazione al contenuto globale del piano salvifico: la redenzione è un'azione sacerdotale al cui interno insegnamenti e precetti si integrano.

I TITOLI CRISTOLOGICI NEL SACERDOZIO MINISTERIALE

La riflessione sul modo in cui la redenzione fu realizzata da Cristo e sul principio coordinatore degli svariati elementi che la compongono, è il migliore punto di partenza per studiare e coordinare le funzioni che la Chiesa, durante la sua tappa terrena, deve esercitare per comunicare agli uomini i frutti della redenzione. La Chiesa deve predicare il Vangelo, deve proporre i comandamenti di Cristo, deve rinnovarne il sacrificio e celebrare i sacramenti. Tutte queste funzioni non sono semplicemente ovvi requisiti per la vita e lo sviluppo della Chiesa, ma sono l'espressione principale del suo essere, della sua vita, dell'intima natura che Cristo le diede istituendola. La Chiesa non potrebbe vivere se abbandonasse una sola di queste funzioni.

Le tre funzioni sono necessarie, però non hanno tutte la stessa importanza. Fra di loro esiste un ordine di priorità che viene determinato dall'ordine che hanno fra loro la profezia, il sacerdozio e la regalità di Cristo. Quando la Chiesa adempie le funzioni che Cristo le affidò, assegnando a ciascuna il posto che ebbe nella vita di Cristo, l'identificazione della Chiesa con Cristo raggiunge il suo vertice intrastorico. Lo sforzo per scoprire quale sia la funzione primaria e coordinatrice non ha niente a che vedere con una pretesa di tipo intellettualistico, interessata soltanto al piacere di distinguere, classificare e gerarchizzare: essa serve, al contrario, ad approfondire il mistero di Cristo e ad assumere nella vita pratica un comportamento conforme alla salvezza. Ciò è, senza dubbio possibile, il modo migliore di contribuire a far penetrare la redenzione più profondamente nella vita e nell'attività degli uomini.

Il Sinodo episcopale del 1971 ha espresso il reciproco ordine delle funzioni profetica, sacerdotale e regale, non solo come si trovano in Cristo, bensì anche come si trovano nei ministri consacrati dal sacramento dell'Ordine. Il passaggio di Cristo ai ministri è del tutto connaturale, dato che il sacramento dell'Ordine ha la precisa finalità di configurare a Cristo il cristiano che lo riceve in quanto Egli è capo della comunità cristiana nell'esercizio della profezia, del sacerdozio e della regalità. Su questo punto già il secondo Concilio Vaticano aveva parlato con tutta chiarezza. In effetti la dottrina sul ministero ha come fondamento il principio di rappresentanza: il ministro è un rappresentante di Cristo, fa le sue veci e in suo nome opera davanti alla comunità.

Per dare un'idea della dottrina conciliare, basterà citare due brevi passaggi.

« Nella persona quindi dei Vescovi, ai quali assistono i sacerdoti, è presente in mezzo ai credenti il Signore Gesù Cristo, Pontefice Sommo » (30). « I Vescovi, in modo eminente e visibile, sostengono le parti dello stesso Cristo Maestro, Pastore e Pontefice, e agiscono in sua vece... » (31).

I Diaconi non sono nominati in nessuno dei due passaggi; però è chiaro che la dottrina si riferisce anche a loro, fatte le necessarie modifiche in accordo con la posizione speciale che essi occupano.

Il principio di rappresentanza, proposto insistentemente dal Concilio, ha ampio sviluppo nel Sinodo, che lo prende come punto di partenza per presentare le funzioni ministeriali in una esposizione in cui si rifletta la relazione originaria delle funzioni messianiche di Cristo tra di loro: « Fra i diversi carismi e servizi — dice il Sinodo — soltanto il ministero sacerdotale del Nuovo Testamento, che continua il ministero di Cristo mediatore e si distingue dal sacerdozio comune dei fedeli in essenza e non solo in grado (32), è quello che prolunga nel tempo l'opera essenziale degli Apostoli: in verità, proclamando efficacemente il Vangelo, riunendo e guidando la comunità, perdonando i peccati e soprattutto celebrando l'Eucarestia, rende presente Cristo, capo della comunità, nella realizzazione della sua opera di redimere gli uomini e di glorificare perfettamente Dio.

I Vescovi, poi, e in grado subordinato i Presbiteri, in virtù del sacramento dell'Ordine che conferisce l'unione dello Spirito Santo e configura a Cristo (33) vengono fatti partecipi delle funzioni di santificare, insegnare e dirigere, il cui esercizio è determinato concretamente dalla comunione gerarchica » (34).

In questo paragrafo, che fa riferimento esplicito a diversi insegnamenti conciliari, il Sinodo introduce un chiarimento importante, pienamente conforme al decreto *Presbyterorum ordinis.* Il chiarimento consiste nell'affermare *espressamente* che le diverse funzioni esplicate da Presbiteri e Vescovi in rappresentanza di Gesù Cristo sono parte integrante del ministero *sacerdotale* del Nuovo Testamento. Il Presbitero e il Vescovo, quando predicano il Vangelo e governano la comunità cristiana, realizzano atti *sacerdotali.*

Il secondo Concilio Vaticano aveva delineato una figura di Presbitero e di Vescovo che non può essere ridotta al solo esercizio del culto. Ma non aveva detto espressamente che le funzioni, profetica e regale, sono comprese in quella sacerdotale, come neanche aveva detto che la profezia e la regalità di Cristo sono incluse nel Suo sacerdozio. Il Sinodo sviluppa coerentemente gli insegnamenti conciliari e in tal modo contribuisce a una conoscenza più profonda di ciò che è il sacerdozio in Cristo e nei Suoi ministri.

Le funzioni del Presbitero e del Vescovo, nell'ambito del loro plurali-

(30) Lumen Gentium, 21a.
(31) Lumen Gentium, 21b.
(32) Lumen Gentium, 10b.
(33) Presbyterorum Ordinis, 2c.
(34) Sinodo, Il sacerdozio ministeriale, 1a p., n. 4.

smo e complessità, sono ricondotte ad un ordine unitario: sono sempre funzioni *sacerdotali.*

Orbene, supponendo l'indole sacerdotale di tutte le funzioni, è ancora necessario chiedere: in base a quale di esse si realizza la sintesi e qual è il principio unitario? Ed ecco la risposta del Sinodo: « Il ministero sacerdotale raggiunge il suo punto culminante nella celebrazione della Sacra Eucarestia, che è la fonte e il centro dell'unità della Chiesa. Soltanto il sacerdote può operare *in persona Christi* — in nome di Cristo — per presiedere e realizzare il banchetto sacrificale nel quale il popolo di Dio si associa all'immolazione di Cristo » (35).

I documenti del secondo Concilio Vaticano avevano affermato e ripetuto che il mistero eucaristico esprime con la massima perfezione la vita di tutta la Chiesa (36), e che i Presbiteri adempiono la loro funzione principale nella celebrazione del sacrificio eucaristico (37), in cui si trova « il centro e la radice di tutta la vita del Presbitero » (38). Tuttavia, con espressioni grammaticalmente identiche, la prospettiva del Sinodo è più unitaria perché le funzioni profetica e regale del Presbitero non solo sono subordinate a quella sacerdotale, bensì fanno parte di essa o sono incluse in essa. L'integrazione della profezia e della regalità di Cristo nel suo sacerdozio è un principio gravido di conseguenze che si fanno sentire, anzitutto, nel modo di intendere e di esprimere le relazioni esistenti fra le diverse funzioni del Vescovo, del Presbitero e del Diacono.

Queste considerazioni di carattere generale sono facilmente applicabili alla relazione tra evangelizzazione e sacramenti. I sacramenti sono il mezzo principale per la partecipazione al mistero pasquale. L'Eucarestia, in particolare, rinnova e perpetua nella Chiesa il sacrificio pasquale di Cristo con lo stesso valore ed efficacia che ebbe nel suo momento originale. « L'opera della nostra redenzione si effettua tante volte quante si celebra sull'altare il sacrificio della croce » (39).

PAROLA ED EUCARESTIA

Per riconoscere il rapporto fra evangelizzazione e sacramenti, il primo punto di riferimento deve essere l'Eucarestia, nella quale la realtà sacramentale trova la sua incarnazione assolutamente perfetta. Come si legano fra loro predicazione evangelica e ministero eucaristico?

---

(35) Ib. Il popolo si associa attivamente al sacrificio di Cristo, ma il Sinodo desidera distinguere l'azione del sacerdote da quella del popolo allo scopo di indicare che vi è un modo di unità a Cristo proprio del sacerdote. Questo significato è quello che si trova in Lumen Gentium 28a (citato espressamente dal Sinodo). In ultima istanza ciò significa che il sacerdozio dei fedeli non può attualizzarsi pienamente né sostenersi a prescindere dal sacerdozio ministeriale (cfr. Presbyterorum Ordinis, 2d).

(36) Sacrosanctum Concilium, 2, 10, 41; Lumen Gentium, 50d; Presbyterorum Ordinis, 5b.

(37) Presbyterorum Ordinis, 13c.

(38) Presbyterorum Ordinis, 14b.

(39) Lumen Gentium, 3. L'idea viene frequentemente ripetuta dal secondo Concilio Vaticano. Vedansi Sacrosanctum Concilium, 2, 6; Presbyterorum Ordinis, 13c; Optatam Totius, 4a.

La risposta mi pare semplice e potrebbe enunciarsi così: nella stessa maniera in cui si legano la predicazione di Cristo e il suo mistero pasquale, dato che « il ministero sacerdotale del Nuovo Testamento continua il ministero di Cristo mediatore » (40).

La predicazione di Gesù Cristo è tutta orientata, dal principio alla fine, verso il sacrificio pasquale. Cristo che era venuto per fare del Suo sacrificio la nuova alleanza fra Dio e gli uomini, cioè la sorgente di salvezza per tutti gli uomini e il culto della perfetta glorificazione al Padre, non poteva che orientare verso la Sua immolazione pasquale tutta la Sua opera di mediatore.

Oggi, e in qualsiasi tempo, la predicazione del ministro di Gesù Cristo è evangelica nel pieno significato soltanto quando conduce l'uomo al desiderio della partecipazione al sacrificio di Cristo rinnovato sacramentalmente, gli conferisce la capacità di riceverlo e lo stimola ad identificare sempre di più la vita individuale e sociale con le esigenze del sacrificio eucaristico. « Il lavoro apostolico è ordinato a che tutti, diventati figli di Dio mediante la fede e il Battesimo, si riuniscano in assemblea, lodino Dio nella Chiesa, prendano parte al Sacrificio e alla mensa del Signore » (41).

« L'Eucarestia si presenta come fonte e culmine di tutta l'evangelizzazione, cosicché i catecumeni sono introdotti a poco a poco alla partecipazione dell'Eucarestia, e i fedeli, già segnati dal sacro battesimo e dalla confermazione, sono pienamente inseriti nel Corpo di Cristo per mezzo dell'Eucarestia » (42).

Con ciò non si pretende di affermare che in ogni caso concreto il predicatore evangelico debba espressamente stabilire il nesso dei suoi insegnamenti con il sacrificio eucaristico. Ciò che si vuole significare è che il ministero della evangelizzazione deve orientarsi verso il sacrificio di Cristo e sviluppare nell'uomo la chiara coscienza che non esiste maturità cristiana se manca il sincero desiderio di una identificazione sempre crescente con Cristo attraverso il sacrificio eucaristico.

La Chiesa è corpo di Cristo. Crescere ecclesialmente è trasformarsi in Cristo. Orbene, la trasformazione sarebbe puramente fittizia se si dimenticasse il mistero eucaristico in cui Cristo rinnova il Suo sacrificio e dona Se stesso come alimento. Una predicazione che non serva a creare questa coscienza, non si adegua a ciò che il Vangelo di Gesù Cristo chiede. Affinché il ministero della predicazione sia fruttifero, esso deve accettare il Vangelo nella sua totalità; però questo è impossibile se non si accetta la relazione esistente fra le diverse parti del suo contenuto, poiché detta relazione è una parte costitutiva del Vangelo. La priorità dell'Eucarestia non significa che si possa prescindere dalle altre realtà integranti della vita cristiana. Gesù Cristo non si limitò a compiere il mistero della Sua immolazione pasquale, bensì lo inquadrò in un insieme che permette di coglierne il senso autentico e l'importanza primaria. Oggi la Chiesa, come sempre, deve misurare il suo comportamento su quello di Cristo, nel quale si rivela pienamente ciò che la Chiesa è chiamata a essere e fare.

---

(40) Sinodo, Il sacerdozio ministeriale, 1a p., n. 4.

(41) Sacrosanctum Concilium, 10s.

(42) Presbyterorum Ordinis, 5b-c.

In Gesù Cristo il supremo valore redentore del sacrificio pasquale, lungi dall'annullare od oscurare gli altri atti, dà loro il vero orientamento e significato. Risulterebbe enormemente difficile per l'uomo comprendere il valore redentore del sacrificio di Cristo, se esso si presentasse da solo, senza l'accompagnamento e il « commento » di tutti gli altri atti della vita del Signore in cui il sacrificio è collocato. Si arriva alla vetta soltanto attraverso i molti gradi che la rendono accessibile.

Ebbene, ciò che accadde in Cristo è norma di ciò che deve accadere nella vita della Chiesa e, nello stesso tempo, principio che spiega e rende accessibile questa vita. Il sommo atto della vita ecclesiale e del ministero sacerdotale, che è di rinnovare il sacrificio di Cristo, non può essere inteso, se lo si separa dagli altri e meno ancora se lo si considera come un pretesto per dichiarare non necessari e privi di significato gli altri atti grandi e piccoli del ministero. Cristo si offrì in sacrificio; ma Egli anche parlò, sia del sacrificio sia di altre cose (43). Oggi i suoi ministri devono parlare di molte cose, ma dando alle parole lo stesso orientamento che dava loro Gesù. Tutti gli atti costitutivi del ministero della predicazione contribuiscono tanto più profondamente ed efficacemente ad arricchire la vita della Chiesa, quanto più si avvicinino al sacrificio eucaristico, ne ricevano l'influenza ed esprimano la sua virtù santificante.

Il valore primario dell'Eucarestia non può servire da punto di partenza per cadere nell'esclusivismo: è semplicemente un principio di integrazione di tutti gli elementi che compongono la vita della Chiesa e in particolare il suo ministero. Il Sinodo episcopale del 1971 si preoccupò di armonizzare il ministero della parola con quello dei sacramenti, non basandosi su ragioni circostanziali, bensì sulla naturalezza di queste funzioni. La sua sintesi mi pare illuminante e del tutto atta a chiarire un problema che interessa la costituzione della Chiesa, la pratica della fede e la nozione stessa del ministero. Sebbene l'esposizione sinodale risulti un po' prolissa, credo che valga la pena di riprodurla integralmente. Si noti che il Sinodo parla dei sacramenti in generale e non solo dell'Eucarestia.

« Il ministero della parola, inteso correttamente, si riferisce ai sacramenti e alla vita cristiana come viene praticata nella comunità visibile della Chiesa.

In effetti, i sacramenti si celebrano insieme con l'annuncio della parola di Dio, e in tal maniera sviluppano la fede con la forza della grazia. Pertanto i sacramenti non possono essere sottovalutati dal momento che per mezzo di essi la parola ottiene il suo effetto integrale, cioè la comunione

(43) A volte si dice che i brani del Vangelo in cui appare Gesù che annuncia la Sua morte futura sono, in realtà, profezie *postfactum*, introdotte dalla comunità cristiana come parte dell'immagine che essa si faceva di Gesù. Io mi riconosco incompetente per pronunciare parole sui problemi critici relativi a tali brani. Ma la conclusione, presa globalmente, mi risulta del tutto inaccettabile. Pensare a un Gesù che muore per gli uomini senza aver parlato di questo fatto e senza averne dato una spiegazione mi sembra cosa poco meno che assurda, come lo sarebbe oggi celebrare il Sacrificio Eucaristico davanti a persone o per persone che non ne sanno nulla. La vita di Gesù illumina la vita della Chiesa; ma anche la vita della Chiesa serve per chiarire la vita di Gesù con metodi che la critica non riconosce o che, per lo meno, non applica. Più di una volta il critico « si degna di non tener conto » dei criteri che non derivano dall'interno della sua critica.

con il mistero di Cristo. I sacerdoti debbono esercitare il loro ministero in modo che i fedeli ricevano con il massimo impegno i sacramenti istituiti per alimentare la vita cristiana. L'evangelizzazione permanente e l'ordinata vita sacramentale della comunità esigono per loro natura la diaconia dell'autorità, cioè il servizio dell'unità e la presidenza della comunità nella carità. In tal modo appare manifesta la relazione reciproca esistente fra il ministero della parola e la vita sacramentale nella missione della Chiesa. La separazione fra le due attività dividerebbe il cuore stesso della Chiesa fino a mettere in pericolo la fede: se operasse in tal modo, il Presbitero, che è destinato al servizio dell'unità nella comunità, deformerebbe gravemente il suo ministero. L'unità fra evangelizzazione e vita sacramentale è sempre propria del sacerdozio ministeriale e deve essere tenuta in conto da ogni sacerdote. L'applicazione di questo principio alla vita e al ministero di ciascuno deve essere fatta con discrezione, poiché l'esercizio del ministero sacerdotale deve differenziarsi nella pratica al fine di rispondere meglio alle forme peculiari o nuove in cui deve essere annunciato il Vangelo » (44).

L'esposizione sinodale tende profondamente ad una visione integrale. Tanto l'evangelizzazione come la vita sacramentale sono una necessità *permanente* della Chiesa, che rimarrebbe divisa nel profondo, se si volesse dissociare una funzione dall'altra. Inoltre la sintesi di entrambe le forme di attività ministeriale è indispensabile affinché il sacerdote si formi un esatto concetto di ciò che è il suo ministero: l'unità fra evangelizzazione e vita sacramentale è sempre propria del sacerdozio ministeriale. Un'idea veramente luminosa. La predicazione guida ai sacramenti e i sacramenti muovono verso la predicazione, poiché « in modo mirabile (ciò) irrobustisce le forze » per « predicare il Cristo » (45).

L'impulso apostolico conduce particolarmente all'Eucarestia, la quale, « essendo rinnovazione dell'alleanza di Dio con gli uomini », accende nei fedeli una carità che li spinge a dare testimonianza di Cristo (46).

ATTIVITA' MISSIONARIA E CULTO

A volte si danno nozioni superficiali di culto che sembrano appropriate unicamente per stabilire contrapposizioni fittizie con l'attività missionaria su cui si preferisce incentrare l'attenzione e le simpatie. Chi intenda per culto l'esecuzione semi-meccanica di certi ritualismi vuoti e inconsistenti, ha ragione a non dargli importanza.

Il secondo Concilio Vaticano, raccogliendo la tradizione secolare della Chiesa, espone un concetto autentico del culto presentandolo come una realtà incarnata con la massima perfezione nella vita di Cristo, costitutiva del mistero della redenzione. « In Cristo — dice il Concilio — avvenne la nostra perfetta riconciliazione con Dio ormai placato e ci fu data la pienezza del culto divino. Quest'opera della redenzione umana e della perfetta

(44) Sinodo, Ib. 2a p., I, n. 1b.
(45) Sacrosanctum Concilium, 2.
(46) Sacrosanctum Concilium, 10b.

glorificazione di Dio, che ha il suo preludio nelle mirabili gesta divine operate nel popolo del Vecchio Testamento, è stata compiuta da Cristo Signore, specialmente per mezzo del mistero pasquale della sua beata Passione, Resurrezione da morte e gloriosa Ascensione » (47). La redenzione dell'umanità fu realizzata da Cristo per mezzo del culto, cioè offrendo al Padre il sacrificio pasquale che Lo glorificò perfettamente. Frutto di questa glorificazione è la remissione dei peccati concessa all'uomo. L'idea di culto appare così liberata da tutto ciò che poteva assimilarlo a un rito puramente esteriore e privo di vitalità. Il culto tributato da Cristo al Padre contiene la redenzione di tutta l'umanità.

L'associazione della Chiesa a Cristo nel continuare l'opera salvifica implica l'associazione alla Sua attività cultuale. « In realtà in quest'opera così grande, con la quale viene resa a Dio una gloria perfetta e gli uomini vengono santificati, Cristo associa sempre a sé la Chiesa, sua sposa amatissima, la quale prega il suo Signore e per mezzo di lui rende il culto all'Eterno Padre » (48). Nella Chiesa la vita liturgica, e qualsiasi forma legittima di culto privato, non è semplice ornamento, né una messinscena religiosa, bensì il frutto immediato dell'unione vitale che essa ha sempre con Cristo.

Contemplando il culto della Chiesa alla luce di Cristo e della Sua opera salvifica, si comprende immediatamente che « la Liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutta la sua virtù » (49).

In effetti, Cristo realizzò la redenzione soprattutto attraverso il mistero del Suo sacrificio pasquale che è primariamente l'atto supremo del culto al Padre.

E adesso la liturgia della Chiesa ha la sua suprema realizzazione nell'Eucarestia, che rinnova sacramentalmente quel sacrificio con lo stesso valore che ebbe nel suo momento originario.

Chi creda veramente nell'Eucarestia, considerata in relazione al sacrificio di Cristo, non può fare a meno di riconoscere in essa il centro della vita della Chiesa.

La Chiesa vive, anzitutto, nel rinnovamento e per il rinnovamento del sacrificio di Cristo. Questa idea si esprime più frequentemente dicendo che l'Eucarestia fa la Chiesa e la Chiesa fa l'Eucarestia (50): cioè, la Chiesa esiste e vive come frutto del rinnovamento del sacrificio di Cristo nell'Eucarestia, e, nello stesso tempo, ha ricevuto da Cristo il potere e il mandato di celebrare l'Eucarestia sino alla fine dei tempi. Il fatto rimane avvolto nel mistero, e qualcuno potrebbe trarne l'impressione che il ragionamento si muova in un circolo vizioso. Per trovare la spiegazione definitiva è necessario tener conto del fatto che il sacerdote principale del sacrificio eucaristico è Cristo medesimo. Dire che l'Eucarestia fa la Chiesa equivale a dire che Cristo è il principio della Chiesa e che la fa derivare dal Suo

(47) Sacrosanctum Concilium, 5.
(48) Sacrosanctum Concilium, 7b.
(49) Sacrosanctum Concilium, 10b.
(50) H. de Lubac, *Meditatio sobre la Iglesia*. Bilbao 1959, pp. 141-156.

sacrificio pasquale. « Infatti dal costato di Cristo morente... sulla Croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa » (51).

Accentrare la vita della Chiesa nel culto liturgico è accentrarla soprattutto nell'Eucarestia, ossia nel rinnovo sacramentale del sacrificio con cui Cristo salva l'umanità intera. Per cui un errore o una deformazione qualsiasi del culto della Chiesa, così inteso, conduce forzatamente a un errore circa il sacrificio di Cristo.

Nel culto della Chiesa tutti i sacramenti hanno un posto rilevante, sebbene sempre subordinato all'Eucarestia (52). Tutti esprimono una relazione speciale con il sacrificio di Cristo e sono strettamente vincolati con la croce (53).

La liturgia contiene ancora molti altri elementi di cui non voglio qui trattare; tuttavia desidero, almeno, menzionare l'omelia, cioè quella forma particolare di cura « che fa parte dell'azione liturgica » (54). Tutti questi elementi sono vincolati pure con il sacrificio di Cristo: sono un modo e una possibilità in più di entrare in contatto con il nucleo centrale della redenzione. Rispetto all'omelia il secondo Concilio Vaticano dice espressamente che è « annunzio delle mirabili opere di Dio nella storia della salvezza » (55), la quale arrivò al suo punto culminante con il mistero pasquale di Cristo e si trova adesso nell'attesa che arrivi la sua consumazione finale. L'omelia, pertanto, deve svelare il contenuto del mistero pasquale di Cristo, renderlo comprensibile, indicare l'orientamento ad esso degli altri misteri cristiani e disporre i fedeli affinché ricevano ogni volta con maggiore abbondanza le ricchezze dell'intera opera salvifica del Signore.

La liturgia, se, soprattutto nella sua realizzazione eucaristica, rappresenta il valore supremo della vita ecclesiale, deve essere aperta a tutte le dimensioni della Chiesa e, fra queste, al vasto campo dell'attività missionaria. « La Chiesa è tutta missionaria » (56), e lo è « per sua propria natura » (57), non per ragioni estrinseche o meramente circostanziali. Il secondo Concilio Vaticano, nell'affermare con tanta chiarezza e insistenza l'indole missionaria della Chiesa, non si propose soltanto di stimolare le energie apostoliche allo scopo di risolvere un problema attuale: l'intenzione del Concilio fu di annunciare il mistero della Chiesa in se stesso, come base insostituibile per intendere meglio le ragioni che in ogni epoca possono dare urgenza particolare alla funzione missionaria, e per delineare le direttrici della sua attuazione pratica. La Chiesa è una comunità missionaria. Cristo la invia nel mondo intero (58), « come strumento della redenzione di tutti gli uomini » (59), o come « sacramento universale di salvezza »

(51) Sacrosanctum Concilium, 5b.

(52) Presbyterorum Ordinis, 5b.

(53) Basterà ricordare, per esempio, ciò che san Paolo dice sul battesimo come inserimento nella morte di Cristo: Rom. 6, 3-11.

(54) Sacrosanctum Concilium, 35b.

(55) Ib.

(56) Ad Gentes, 35b.

(57) Ad Gentes, 2a.

(58) Mc 16, 15; Mt 28, 18-20; Lc 24, 47; Atti 1, 8.

(59) Lumen Gentium, 9b.

(60), che significa, e nello stesso tempo realizza, l'unione intima degli uomini con Dio e l'unità del genere umano (61).

L'indole missionaria della Chiesa non può nascere ai margini della liturgia, né svilupparsi indipendentemente da essa. Qualsiasi intento di dissociazione fra missione e liturgia condurrebbe necessariamente a sostanziali deformazioni del mistero della Chiesa, poiché, in effetti, obbligherebbe a negare che la liturgia, compresa l'Eucarestia, rappresenti il vertice della vita ecclesiale e la sua manifestazione principale (62), oppure che l'attività missionaria provenga dalla natura stessa della Chiesa ed esprima uno dei suoi ministeri essenziali. Una liturgia che dimenticasse o disconoscesse le missioni si degraderebbe e non potrebbe essere la liturgia che la Chiesa colloca al centro della sua vita. Analogamente, una predicazione che si svincolasse dalla liturgia rinnegherebbe se stessa e non potrebbe mai esprimere quella pienezza di predicazione per cui viene annunciato il nome di Cristo in conformità al Vangelo. Il secondo Concilio Vaticano ha espresso con assoluta chiarezza l'ordine che deve regnare fra i due estremi del problema.

Da un lato « la Liturgia..., soprattutto nel divino Sacrificio dell'Eucarestia... irrobustisce le... forze (dei fedeli) perché possano predicare il Cristo; e così a coloro che sono fuori mostra la Chiesa come vessillo innalzato sui popoli, sotto il quale i dispersi figli di Dio possano accogliersi, finché si faccia un solo ovile e un solo pastore » (63). Vessillo levato sopra le nazioni: ecco qui un modo efficace di esprimere l'indole missionaria della liturgia. Ma, dall'altro, « la Chiesa annunzia il messaggio della salvezza a coloro che ancora non credono, affinché... tutti, diventati figli di Dio mediante la fede e il Battesimo, si riuniscano in assemblea, lodino Dio nella Chiesa, prendano parte al Sacrificio e alla mensa del Signore » (64).

L'attività missionaria è ordinata all'Eucarestia e ai sacramenti, anzi trova in essi la sua ragione d'essere e la pienezza che le appartiene.

Per ottenere un chiarimento definitivo dobbiamo nuovamente guardare a Gesù Cristo. E' evidente che la Sua predicazione fu missionaria in sommo grado. Però si causerebbe una grave deformazione se qualcuno volesse svincolarla dai legami che la uniscono al mistero pasquale. Analogamente, deformerebbe il mistero pasquale colui che lo isolasse dalla predicazione. Se il Figlio di Dio venne al mondo e predicò, fu perché aveva deciso di salvare gli uomini mediante la Sua morte.

Dopo Gesù Cristo la predicazione missionaria ebbe la sua massima espressione nel ministero degli apostoli. Ebbene, ecco come il secondo Concilio Vaticano descrive la loro missione: « Come il Cristo fu inviato dal Padre, così anch'egli ha inviato gli apostoli, ripieni di Spirito Santo, non solo affinché, predicando il Vangelo a tutti gli uomini, annunziassero che il Figlio di Dio con la Sua morte e resurrezione ci ha liberati dal potere di Satana e dalla morte, e trasferiti nel regno del Padre, ma anche

(60) Lumen Gentium, 48b; Ad Gentes, 1a, 5a.
(61) Lumen Gentium, 1.
(62) Sacrosanctum Concilium, 41b.
(63) Sacrosanctum Concilium, 2.
(64) Sacrosanctum Concilium, 9b e 10a.

perché attuassero, per mezzo del Sacrificio e dei Sacramenti, sui quali s'impernia tutta la vita liturgica, l'opera della salvezza che annunziavano » (65).

Annunciare i misteri salvifici e rinnovarli con il sacrificio eucaristico e i sacramenti: queste sono le due parti di cui si compone indissolubilmente l'attività missionaria della Chiesa (66). Il tentativo di cercare discordanze fra attività missionaria e vita liturgica non ha alcun fondamento; anzi, presuppone una grave deformazione tanto del culto liturgico quanto della predicazione. E' chiaramente contrario alla volontà di Gesù Cristo qualsiasi intento di separare ciò che Egli unì e consegnò alla Chiesa formando una sintesi i cui elementi sono intrinsecamente coordinati fra loro.

VALORE MISSIONARIO DELL'EUCARESTIA

La sintesi di Parola e sacramenti è essenziale all'opera missionaria che consiste sostanzialmente nel proclamare la Parola che chiama al Battesimo e alla partecipazione nel sacrificio eucaristico « per passare con Cristo al Padre » (67).

Ciò posto, credo che sia da esaminare ulteriormente la virtualità missionaria dell'Eucarestia. Con ciò si vedrà meglio che il rinnovamento del sacrificio del Signore e la partecipazione alla cena che Egli prepara per tutti con il Suo corpo e con il Suo sangue ha valore missionario non solo quando si celebra in « luoghi di missione », ma anche e sempre in ogni luogo.

« Ognuno può battezzare i credenti, è tuttavia ufficio del sacerdote di completare l'edificazione del Corpo (della Chiesa) col sacrificio eucaristico » (68). Il sacrificio eucaristico è sempre e per natura propria un principio di crescita del corpo ecclesiale fino alla venuta del Signore (69). Per la qual cosa il secondo Concilio Vaticano presenta l'Eucarestia come lo stimolo più forte per ravvivare nel sacerdote la coscienza missionaria e per organizzare tutto il ministero in modo che contribuisca alla diffusione del Vangelo tra i non cristiani (70).

La Messa rinnova e attua perpetuamente sino alla fine dei tempi il sacrificio del corpo di Gesù e del Suo sangue versato *per la salvezza di tutti gli uomini.* L'universalità del sacrificio della croce si trova integralmente nella Messa, la quale, altrimenti, non potrebbe essere vero rinnovamento del sacrificio di Cristo. Perciò, celebrare la Messa e nello stesso tempo disinteressarsi della salvezza dell'umanità intera, che essa sottintende, è commettere una « fantasia » che consiste precisamente nel non adattare le disposizioni interne a ciò che l'atto sacramentale reclama di suo. Il

(65) Sacrosanctum Concilium, 6. Vedasi pure ad Gentes, 5a.
(66) Ad Gentes, 9b, 15b.
(67) Ad Gentes, 15b.
(68) Lumen Gentium, 17.
(69) I Cor. 11, 26.
(70) Ad Gentes, 39a.

sacrificio della Messa è il bene di tutta l'umanità, e per questo esso esige spiriti e cuori nei quali abbiano posto le necessità e i problemi di tutti gli uomini: in altri termini, esige spiriti genuinamente missionari.

Nell'Eucarestia sta la vita del mondo, ma una vita che per diffondersi e arrivare effettivamente agli uomini a cui è destinata, richiede la collaborazione di altri uomini che già la possiedono. La Chiesa intera, tramite ogni celebrazione eucaristica, si associa a Gesù Cristo e Gli offre la collaborazione del suo proprio ministero sacerdotale e della sua intenzione rivolta alla salvezza del mondo intero; si sente spinta a ciò non soltanto per la natura intrinseca dell'atto sacramentale, ma anche per il precetto espresso dal Signore che ordinò di rinnovare il Suo sacrificio. Il precetto di rinnovamento implica il precetto di portare a tutti gli uomini la vita contenuta nel sacrificio rinnovato.

L'istituzione del sacrificio ha una prospettiva nettamente missionaria. E non potrebbe essere altrimenti. Perché, se Cristo morì « per unire in congregazione i figli di Dio che erano dispersi » (71), questa finalità si compie ogni qualvolta si rinnovi il sacrificio del Signore. Perciò, nella celebrazione di questo sacrificio, la Chiesa ci fa pregare così: « Raduna attorno a Te, Padre misericordioso, tutti i tuoi figli dispersi nel mondo » (72).

La natura intrinseca dell'Eucarestia e il precetto del suo rinnovamento sono realtà convergenti che si uniscono per suscitare nella Chiesa intera, ma soprattutto nel sacerdote celebrante, una coscienza più viva del fatto che il sacrificio ha un destino universale ed è veramente efficace per salvare tutti gli uomini. Vita del mondo, mandato di portare questa vita al mondo intero: qui sono le due grandi forze missionarie che vengono dalla Eucarestia, in quanto è il sacrificio della Chiesa universale e l'atto più appropriato del ministero sacerdotale (73). La carità sacerdotale del sacerdote, il cui orizzonte non può essere altro che il mondo intero (74), confluisce in sommo grado nel sacrificio eucaristico, il quale, di per sé, è centro e radice di tutta la vita del Presbitero » (75).

L'azione del sacrificio eucaristico non si riduce a creare nell'insieme della Chiesa, e particolarmente nel sacerdote, una viva coscienza dei doveri missionari per e con l'umanità intera. La celebrazione dell'Eucarestia esercita sempre un effettivo influsso sopra tutti gli uomini, compresi pure quelli che non appartengano ancora alla Chiesa, oppure che non abbiano mai sentito parlare della Chiesa né di Gesù Cristo.

Per comprendere radicalmente questo punto importante della dottrina è necessario pensare alla realtà totale del sacrificio di Cristo. Il Sinodo episcopale del 1971 espresse il pensiero della Chiesa con una perfezione e una chiarezza che non si trovano in alcun documento anteriore. Cristo « col Suo sacrificio assunse le miserie e i sacrifici degli uomini *di ogni tempo,* anzi

(71) Giov., 11, 52.

(72) Terza preghiera eucaristica.

(73) Presbyterorum Ordinis, 13c.

(74) Presbyterorum Ordinis, 10a.

(75) Presbyterorum Ordinis, 14b. Parlando dei laici in particolare, il secondo Concilio Vaticano dice: « I sacramenti, *specialmente la sacra Eucarestia,* comunicano ed alimentano quell'amore a Dio e agli uomini che è l'anima di tutto l'apostolato » (Lumen Gentium, 33b; Apostolicam actuositatem, 3a).

assunse pure le aspirazioni di coloro che desiderano la giustizia o si vedono colpiti tutti i giorni da una sorte disgraziata, così come gli sforzi di coloro i quali, abbandonando il mondo, cercano di arrivare a Dio mediante l'ascesi e la contemplazione, e le opere di coloro i quali con cuore sincero spendono la loro vita per una migliore società presente e futura » (76).

Le situazioni e aspirazioni umane descritte dal Sinodo non si riferiscono unicamente ai membri della Chiesa, bensì alla totalità degli uomini. La descrizione non è certamente completa, ma resta riassunta in essa tutta la vita dell'umanità in tutti i tempi. Ebbene, tutto il cumulo dei problemi che pesano su ogni individuo furono assunti da Cristo con il Suo sacrificio e fanno parte della redenzione che Egli offrì a tutti.

Gesù è sulla croce. Egli solo si immolò come vittima della riconciliazione. Per cui, se durante tutta la vita ebbe coscienza di essere il Redentore dell'umanità, il capo che rappresenta tutti, accettando tutti e prendendo su di Sé i problemi di tutti, diede una dimostrazione speciale di sollecitudine universale proprio facendo il sacrificio cruento di se stesso sulla croce. Le parole con cui istituì l'Eucarestia sono il migliore commento che si possa pensare sul significato della Sua morte redentrice. Solamente Cristo morì sulla croce per salvare gli uomini. Ma morì come capo dell'umanità, il che significa che nella Sua morte comprese tutti e ognuno dei problemi concreti degli uomini. Venne al mondo per gli uomini, e la spiegazione della Sua venuta sta nella croce quando Egli diede effettivamente la Sua vita per la salvezza.

Alla luce delle parole del Sinodo, prima citate, si può comprendere meglio il contenuto della morte redentrice di Cristo e il suo legame molto stretto con gli uomini di tutti i tempi qualunque sia, sia stata o debba essere la disposizione soggettiva o la reazione personale di ognuno di loro di fronte all'opera di Cristo. In verità, Cristo nel mistero del Suo sacrificio pasquale è « la chiave, il centro e il fine dell'uomo nonché di tutta la storia umana » (77).

Ordunque, ciò che accadde un tempo in modo cruento sulla croce si rinnova e si perpetua in modo incruento nella Messa. Il contenuto di quel sacrificio cruento e del suo rinnovamento sacramentale è lo stesso. Questa è la fede della Chiesa.

Pertanto in ogni Messa si fanno presenti tutti i problemi dell'umanità, esattamente come erano presenti sulla croce di Cristo. Chi crede con la fede della Chiesa che la morte di Cristo fu il massimo servizio prestato all'umanità, deve credere esattamente lo stesso per ogni Messa. Quando il secondo Concilio Vaticano raccomanda caldamente a tutti i sacerdoti la celebrazione quotidiana della Messa, non lo fa per ragioni di carattere meramente pietistico, bensì mosso dalla fede della Chiesa secondo cui « nel mistero del Sacrificio Eucaristico... viene esercitata ininterrottamente l'opera della nostra redenzione » (78).

L'unico problema è credere come crede la Chiesa e con la stessa fede. Infatti, accettando la fede, nessuno può pensare che il tempo dedicato alla

(76) Sinodo, Il sacerdozio ministeriale, 1a p., n. 1.

(77) Gaudium et Spes, 10b.

(78) Presbyterorum Ordinis, 13c.

celebrazione della Messa venga tolto all'attività missionaria o a qualsiasi altro ministero legittimo del sacerdote. Niente di quanto fa il sacerdote è paragonabile al rinnovamento del sacrificio di Cristo per la salvezza del mondo intero.

Il secondo Concilio Vaticano presenta più volte la Chiesa come sacramento universale di salvezza (79). Con questa nozione comprende la totalità della vita della Chiesa che tende alla salvezza non solo dei suoi membri, ma di tutti gli uomini (80), e perciò è precisamente sacramento *universale* (81).

Ma la sacramentalità universale della Chiesa si concentra soprattutto nell'Eucarestia e si attua per suo tramite. Una Chiesa che rinnova il sacrificio redentore di Cristo offerto a tutti gli uomini è un sacramento di salvezza per tutti. Gli altri elementi costitutivi della Chiesa entrano a far parte della sacramentalità ecclesiale in quanto conseguenti all'Eucarestia e subordinati ad essa (82).

« (Il Sacrificio Eucaristico è) fonte e apice di tutta la vita cristiana » (83). Quindi, da qualsiasi prospettiva si consideri la vita della Chiesa, l'Eucarestia deve costituirne sempre il punto centrale. E se non appare nel centro, esercitando la sua funzione di coordinatrice di tutto il resto e dandogli pienezza di significato, si ha la prova evidente che la prospettiva presa o è falsa oppure, se all'origine era vera, è stata deformata nel suo sviluppo e nella sua applicazione.

ALCUNE CONSEGUENZE PRATICHE

Le conseguenze di questa dottrina per la vita pratica del sacerdote sono gravi e non facili da adempiere. Il sacerdote rappresenta Cristo come capo degli uomini, per loro immolato. E' una rappresentanza impegnativa perché non è cosa semplice dare agli uomini una immagine intuitiva di Cristo che si immola. Ma per difficile che sia l'impresa, verso di essa devono orientarsi decisamente ogni vocazione ed ogni vita sacerdotale prese sul serio. Lo scandalo della croce appare all'orizzonte, perciò è necessario affrontarlo con animo forte se non si vuole cadere nella tentazione di sfigurare il sacerdozio o di vivere un sacerdozio diverso da quello istituito da Cristo.

« I Presbiteri agiscono in modo speciale in persona di Cristo, il quale si è offerto come vittima per santificare gli uomini; sono pertanto invitati a imitare ciò che trattano, nel senso che, celebrando il mistero della morte del Signore, devono cercare di mortificare le proprie membra dai vizi e dalle concupiscenze » (84).

---

(79) Lumen Gentium, 1, 48; Gaudium et Spes, 42c, 45a; Ad Gentes, 1a, 5a.

(80) Lumen Gentium, 14a; Ad Gentes, 7a.

(81) Su queste nozioni si può vedere ciò che scrissi in *La Iglesia sacramento del mundo*, pp. 344-354. La dottrina conciliare è, fra le altre cose, un nuovo modo di esprimere la vocazione missionaria della Chiesa.

(82) Presbyterorum Ordinis, 5b.

(83) Lumen Gentium, 11a.

(84) Presbyterorum Ordinis, 13c.

Il sommo servizio prestato da Cristo all'umanità consiste nell'essere morto per salvarla e nel continuo rinnovo del sacrificio per rendere effettiva la salvezza: su questa linea si colloca il più alto servizio sacerdotale agli uomini. « Reggendo e pascendo il Popolo di Dio, i Presbiteri sono stimolati dalla carità del Buon Pastore a dare la loro vita per il gregge, pronti anche al supremo sacrificio, seguendo l'esempio di quei sacerdoti che anche ai nostri tempi non sono indietreggiati di fronte alla morte » (85). L'esempio di una fede disposta al martirio è di grande efficacia per destare negli uomini l'idea e il desiderio di Dio. Il secondo Concilio Vaticano riconosce che « nella genesi dell'ateismo possono contribuire non poco i credenti, in quanto per aver trascurato di educare la propria fede, o per una presentazione fallace della dottrina, od anche per i difetti della propria vita religiosa, morale e sociale, si deve dire piuttosto che nascondono anziché manifestare il genuino volto di Dio e della religione » (86).

Ma precisamente per aver riconosciuto in tutta franchezza questo fatto, acquista pienezza di significato ciò che segue un po' più avanti sui rimedi all'ateismo, i quali, dice il Concilio, devono attendersi « sia dalla esposizione conveniente della dottrina della Chiesa, sia da tutta la vita di essa e dei suoi membri. La Chiesa infatti ha il compito di rendere presenti e quasi visibili Dio Padre e il Figlio suo incarnato, rinnovando se stessa e purificandosi senza posa sotto la guida dello Spirito Santo. Ciò si otterrà anzitutto con la testimonianza di una fede viva e matura, vale a dire opportunamente educata alla capacità di guardare in faccia con lucidità alle difficoltà e superarle. *Di una fede simile han dato e danno testimonianza sublime moltissimi martiri* » (87).

Ho accennato prima allo spirito di comunione che il sacerdote deve coltivare per predicare integralmente il Vangelo « secondo la fede della Chiesa » (88). Ma si può comprendere adesso, nella sua stessa radice, il motivo che reclama una comunione universale. Il sacrificio della croce, rinnovato nella Messa, introduce la pace dove c'era ostilità, mette amore dove c'erano inimicizie, trasforma in figli dello stesso padre e fratelli fra loro tutti gli uomini di qualsiasi tempo, razza e condizione. Il ministero sacerdotale « tende sempre all'unità di tutta la Chiesa e a riunire in essa tutte le genti » (89); è un ministero di unione di tutti gli uomini nell'amore di Cristo, manifestato sulla croce. Mediante la celebrazione eucaristica, il sacerdote ha in mano una salvezza destinata a tutti; e ciò gli impone il sacro dovere di amare tutti, di promuovere la comunione di tutti, di evitare tutto ciò che provoca divisioni non necessarie e nocive, di far sì che Cristo con i misteri della Sua vita non soltanto trovi un posto in mezzo agli uomini, bensì sia veramente la luce che li guida in tutte le loro imprese e decisioni.

Alla fine l'identificazione di Cristo nel mistero del Suo sacrificio pasqua-

---

(85) Presbyterorum Ordinis, 13d.

(86) Gaudium et Spes, 19, alla fine. Si noti che il Concilio non parla precisamente di cattolici, bensì di credenti in genere. I cattolici sono compresi nella misura in cui sono responsabili degli errori denunciati dal Concilio.

(87) Gaudium et Spes, 21e.

(88) Sinodo, Il sacerdozio ministeriale, 2a p., I, n. 1c.

(89) Ib., 1a p., n. 6.

le è ciò che assicura in senso vitale l'orientamento di tutta l'attività sacerdotale alla luce di questo mistero. Cristo, in modo spontaneo e connaturale, subordinò tutta la sua predicazione al sacrificio che doveva consumare (90). Chi raccoglie le Sue disposizioni rispetta altrettanto connaturalmente la stessa subordinazione, la quale deve essere considerata come parte della vocazione al seguito apostolico di Cristo. In effetti, il modo in cui Cristo visse la Sua vita e il Suo ministero salvifico non è un modello esteriore cui si debba volgere lo sguardo di volta in volta, bensì un principio informatore del ministero sacerdotale e della persona stessa del ministro. Consacrarsi a Cristo in qualità di Suo ministro e non compiere il ministero come Egli lo ordinò, è una vera contraddizione. Il seguire apostolicamente Cristo ha esigenze molto concrete che imprimono a tutto il ministero sacerdotale un orientamento ben determinato. La leale accettazione di esso e l'adempimento fedele da parte di tutti i sacerdoti conferiscono una singolare efficacia per rinnovare la vita sacerdotale e far sì che in essa brilli davanti agli uomini la vera immagine di Cristo, capo e salvatore di tutti.

L'UNITA' DEL MINISTERO SACERDOTALE

Il sacerdozio ministeriale ha nella Chiesa e nel mondo diversi compiti, i quali, tuttavia, conservano una profonda unità nel principio e nel fine che fu loro assegnato da Cristo. Il loro esercizio si basa su una partecipazione speciale ai compiti messianici di Cristo e ha come scopo di condurre gli uomini a Cristo affinché da Lui ricevano salvezza. La pluralità delle funzioni lascia intatta l'unità del sacerdozio poiché è basata su di essa.

Ma nessuna funzione determinata è in grado di esprimere da sola l'integralità del sacerdozio, la ricchezza di contenuto che esso possiede. E' necessaria la correlazione di tutte le funzioni per esprimere compiutamente ciò che è il sacerdozio. Se non si considera tale correlazione, o se si pretende di rendere indipendente una qualsiasi funzione dalle altre, la nozione di sacerdozio si oscura e si deforma. Inoltre, ogni intendimento di indipendenza è fatale per la funzione stessa che si desidera esaltare, poiché questa vede diminuito il suo carattere genuinamente sacerdotale. Essa non può allora essere esercitata conformemente al Vangelo. Smette di essere un principio che guida gli uomini verso l'unità e la salvezza in Cristo per convertirsi in causa di divisione, cosicché quanto più intenso è il suo esercizio, più profondo è il danno che produce nella comunità ecclesiale. L'unità del sacerdozio nel suo principio e nel suo destino reclama la sintesi armonica di tutte le funzioni, le quali conservano e aumentano la vitalità che è loro propria soltanto quando si trovano in piena comunione reciproca.

Nella vita quotidiana è praticamente impossibile che un sacerdote svolga tutte le funzioni con la stessa intensità. Per questo motivo il Sinodo episcopale del 1971 avverte prudentemente che l'applicazione del principio del-

(90) Pio XII, Menti Nostrae: AAS 42 (1950), 666; Haurietis aquas: t. 48 (1956), 324; Allocuzione del 22 sett. 1956 al congresso liturgico internazionale di Assisi: t. 48, p. 718-719.

l'unità tra evangelizzazione e vita sacramentale « alla vita e al ministero di ogni sacerdote deve essere fatta con discrezione, dato che l'esercizio del ministero deve nella pratica differenziarsi, allo scopo di meglio rispondere alle situazioni particolari o nuove in cui si deve enunciare il Vangelo » (91). Un desiderio male inteso di integrazione e unità potrebbe condurre ad un impoverimento del ministero sacerdotale, perché un solo sacerdote non sarà mai in grado di esprimere con la dovuta pienezza l'integralità del sacerdozio. La vera figura del sacerdote e quella del ministero sacerdotale possono essere scoperte soltanto attraverso la comunione dei sacerdoti tra loro.

Il secondo Concilio Vaticano ha dato un rilievo singolare all'idea della comunione dei sacerdoti tra loro, basandola sulla *fraternità sacramentale* che, in virtù dell'ordine, esiste fra tutti loro. « I Presbiteri, costituiti nell'Ordine del Presbiterato mediante l'Ordinazione, sono uniti tra di loro con una profonda fraternità sacerdotale...; anche se si occupano di mansioni differenti, sempre esercitano un unico ministero sacerdotale in favore degli uomini » (92).

La fraternità sacramentale dei sacerdoti e la comunione che si basa su di essa sono realtà di grande importanza. Il sacerdote troverà o recupererà la sua identità solo all'interno di questa comunione accettata e vissuta secondo il sacramento dell'Ordine e la configurazione speciale a Cristo che esso imprime. Le diverse funzioni sacerdotali si reclamano reciprocamente, ma possono realizzarsi soltanto se i sacerdoti nella loro vita si sentono uniti, cioè se incarnano la comunione sacerdotale che li rende fratelli e responsabili in modo solidale del servizio sacerdotale alla comunità cristiana e agli uomini che ancora non conoscono Cristo.

Il sacramento dell'Ordine non consacra sacerdoti destinati a vivere il loro sacerdozio isolatamente: la sua finalità è perpetuare nella Chiesa un corpo o ordine presbiterale che deve esprimere nella vita pratica l'unità del sacramento ricevuto e della missione che esso consacra. Il presbiterio diocesano è una concezione particolare della comunione sacerdotale, però è ancora molto lontana dall'esprimerla nella sua pienezza. In effetti, non è possibile intendere il sacerdozio se non in riferimento alla Chiesa intera, poiché « partecipa della stessa ampiezza universale della missione affidata da Cristo agli Apostoli. Infatti il Sacerdozio di Cristo, di cui i Presbiteri sono resi realmente partecipi, si dirige necessariamente a tutti i popoli e a tutti i tempi, né può subire limite alcuno di stirpe, nazione o età... Ricordino quindi i Presbiteri che a essi incombe la sollecitudine di tutte le chiese » (93).

Tutti i sacerdoti sono uniti sacramentalmente dallo stesso sacerdozio. Soltanto in questa comunione universale e nella sollecitudine sentita per il bene di tutte le chiese, ogni sacerdote può trovarsi veramente con se stesso e scoprire l'orientamento genuinamente sacerdotale che deve imprimere al suo ministero. « Il sacerdote, per quanto eserciti il suo ministero in una comunità particolare, non può tuttavia interessarsi esclusivamente di quel

(91) Sinodo, Ib., 2a p., I, n. 1b.
(92) Presbyterorum Ordinis, 8a.
(93) Presbyterorum Ordinis, 10a.

gruppo speciale di fedeli. Il suo ministero tende sempre all'unità di tutta la Chiesa e a raccogliere in essa tutte le genti » (94).

Il sacramento dell'Ordine segue la legge del battesimo che è quella di unire. « Siamo stati tutti battezzati per formare nient'altro che un corpo » (95). In virtù dello Spirito Santo il battesimo raccoglie tutti in un solo corpo, che è il corpo di Cristo. Tutti i sacramenti, per il fatto che presuppongono il battesimo e si basano su di esso, sviluppano nel modo proprio a ciascun sacramento l'impulso verso l'unità di tutto il corpo ecclesiale, sia che sanino le ferite dei peccati, sia che perfezionino nella vita teandrica.

In questo ambito si deve situare il sacramento dell'Ordine. Questo sacramento crea un nuovo livello di unità, fondata sul battesimo, l'unità di tutto il corpo sacerdotale che non può essere concepita come separazione di fronte al resto della comunità, bensì come servizio di questa comunità stessa, la quale trova la base più solida e la mèta più alta della sua unità nel mistero del Sacrificio Eucaristico celebrato dal sacerdote. L'unità sacerdotale creata dal sacramento dell'Ordine è un punto di appoggio per sostenere, approfondire e dilatare l'unità della Chiesa. E' Cristo che vuole svolgere anche per mezzo dei suoi ministri la Sua funzione unificatrice nella Chiesa.

Il sacramento dell'Ordine approfondisce l'unità battesimale, le dà un'espressione nuova e le offre ministri qualificati che rappresentano Cristo « maestro, re e sacerdote *di tutti* » (96). L'unità e la comunione sacerdotale si pongono così come modelli dell'unità che deve regnare in tutto il corpo della Chiesa. « Ciascuno dei Presbiteri è... legato ai confratelli con il vincolo della carità, della preghiera e dell'incondizionata collaborazione, manifestando così quella unità con cui Cristo volle che i suoi fossero una sola cosa, affinché il mondo sappia che il Figlio è stato inviato dal Padre » (97).

Con queste parole il secondo Concilio Vaticano tocca un tema di grande momento, e cioè l'esemplarità dei sacerdoti all'interno della comunità cristiana. E' un'esemplarità che impegna integralmente perché implica che i sacerdoti non solo parlino dell'imitazione di Cristo e della comunione con Lui, bensì anche e soprattutto siano un'immagine concreta di imitazione e di comunione. Le situazioni attuali della Chiesa e del mondo danno urgenza all'adempimento di questo fondamentale dovere.

Il sacramento dell'Ordine ha il suo vertice nell'episcopato. La comunione presbiterale, come il sacramento in cui si fonda, converge verso il Vescovo e soffrirebbe un impoverimento essenziale se si ripiegasse su se stessa. Il presbiterio diocesano trova il principio della sua unità nella comunione col Vescovo, e la totalità dei sacerdoti nella comunione con il collegio episcopale. « Tutti i Presbiteri, assieme ai Vescovi, partecipano in tal grado dello stesso e unico sacerdozio e ministero di Cristo, che la stessa

(94) Sinodo, Ib., 1a p., n. 6.

(95) I Cor. 12,13.

(96) Lumen gentium, 13a.

(97) Presbyterorum Ordinis, 8a (alla fine del paragrafo).

unità di consacrazione e di missione esige la comunione gerarchica dei Presbiteri con l'Ordine dei Vescovi » (98).

« Ordine dei Vescovi » e collegio episcopale sono la stessa cosa (99).

D'altra parte « il Romano Pontefice, quale successore di Pietro, è il perpetuo e visibile principio e fondamento dell'unità sia dei Vescovi sia della moltitudine dei fedeli » (100).

Pertanto, la comunione presbiteriale possiede la sua propria realtà e pienezza di significato soltanto quando i Presbiteri, sentendosi responsabili solidalmente della missione della Chiesa universale, vivono in perfetta comunione con il proprio Vescovo, con il collegio episcopale e con il Papa in quanto questi è personalmente successore di San Pietro e vicario di Gesù Cristo.

Solo una pienezza di comunione, così intesa, può essere pari alle esigenze che la stessa situazione nel mondo impone alla vita della Chiesa e allo sviluppo della sua missione ai giorni nostri. « Siccome oggigiorno l'umanità va sempre più organizzandosi in unità civile, economica e sociale, tanto più bisogna che i sacerdoti, consociando il loro zelo e i loro mezzi sotto la guida dei Vescovi e del Sommo Pontefice, sopprimano ogni causa di dispersione, affinché tutto il genere umano sia ricondotto all'unità della famiglia di Dio » (101).

Il secondo Concilio Vaticano indica un'idea (già contenuta in un altro testo prima citato): l'efficacia dell'unione o comunione sacramentale di tutti i Presbiteri per attirare il mondo alla fede. Nella situazione attuale della Chiesa e del mondo la realtà vivente della comunione è una necessità primaria. Tutto ciò che si fa fuori di essa non solo non edifica, ma distrugge. I poteri che Cristo offre ai Suoi ministri e le funzioni che loro affida, devono essere esercitati nella comunione e al servizio della comunione della Chiesa universale, la quale potrà adempiere pienamente la sua missione di essere sacramento universale di salvezza, solo realizzando in se stessa la pienezza dell'unità.

ARMANDO BANDERA

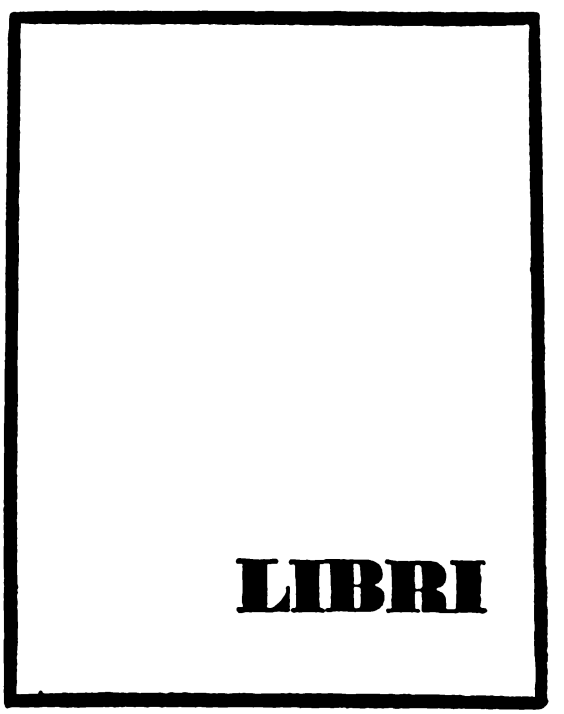
(Traduzione dallo spagnolo di F. Garrone)

(98) Presbyterorum Ordinis, 7a.

(99) Nota explicativa praevia (votazione sul capitolo terzo di Lumen Gentium), n. 1

(100) Lumen Gentium, 23a.

(101) Lumen Gentium, 28e.


LIBRI

Recensioni di :

Gianni Baget - Bozzo

Filippo Garrone

Piero Stefani

BERNARD LONERGAN: « METHOD IN THEOLOGY » - Darton, Longmann & Todd - London 1972, pp. 405.

Le ambizioni di questo libro sono notevoli. Esse si fondano su un apprezzamento della situazione attuale della teologia che è così espresso: « L'era dominata dalla Scolastica è finita. La teologia cattolica è in corso di ricostruzione » (p. 281).

Con « Scolastica » Lonergan intende l'uso in teologia di un concetto di scienza, quello espresso da Aristotele. Aristotele rappresenta nella storia del pensiero uno stadio determinato ed importante, quello in cui si ha « l'emergenza del significato sistematico », cioè si raggiunge l'immagine di un mondo strutturato secondo l'ordine stesso della conoscenza umana, con una preminenza ontica dell'intelligibile sul sensibile. In tale mondo la scienza empiricamente verificabile non può essere intesa che come un'ulteriore determinazione degli oggetti della filosofia (p. 274).

Tuttavia, sul piano della storia del pensiero, Lonergan ritiene che questo modello culturale si sia imposto alla teologia soprattutto « nei secoli recenti » (p. 337). E' a partire dalla teologia dell'età barocca che compare l'idea di una teologia naturale di carattere filosofico, la quale determina e condiziona la teologia cattolica sul piano speculativo. Tale concezione non è propria di S. Tommaso. I giudizi storici, come si vede, non sono precisi, tuttavia la tesi di Lonergan, circa il compito presente, è chiara.

Si tratta, da un lato, di applicare alla teologia un metodo analogo a quello usato dalla scienza contemporanea, e, dall'altro, di ricavare uno spazio che, anche dal punto di vista della scienza contemporanea, possa essere riconosciuto come proprio alla teologia.

La scienza, che Lonergan assume come modello, è una scienza che non cerca nei dati una dimensione necessaria, ma solo una possibilità di interpretazione, una intellettualità « necessariamente ipotetica » e che può essere accettata solo in quanto verificabile dall'esperienza e solo nella misura e con la validità che l'esperienza determina. Questo tipo di scienza non si riferisce ad un oggetto avente una struttura intelligibile e necessaria, ma presuppone al suo intervento solo la guida di un metodo. Questo metodo non è intellettualmente necessario, ma è oggetto di una decisione, di una opzione praticata (p. 317).

L'unità della scienza che Lonergan propone alla teologia, ha dunque, come suo esclusivo fondamento, un metodo. La teologia che Lonergan propone in sostituzione allo « scolasticismo », è una «teologia metodologica» (p. 326). Ma l'innovazione di Lonergan non si limita solo a questa sostituzione di modello di scienza. Egli ricerca anche uno spazio proprio alla teologia, uno spazio che possa esserle riconosciuto a tutti i livelli. Tale spazio è lo spazio dell'*interiorità*, cioè lo studio del modo di procedere del soggetto. Proprio nel tempo in cui sorgono i moderni metodi di scienza della natura (Galileo), comincia la ricerca di un nuovo mondo, quello dell'interiorità (Cartesio). La realtà del soggetto è una « roccia su cui si può costruire » (p. 19). La dottrina dell'interiorità è sviluppata ancora in un linguaggio di senso comune da Agostino, Cartesio, Pascal, Newman, ma trova poi la sua esplicitazione dopo la « confusione » kantiana (p. 264), nella linea che muove da Kierkegaard, e in cui Lonergan include Nietzsche, Dilthey, Bergson, Blondel, i pragmatisti americani e gli esistenzialisti europei.

Tale dottrina ha l'obiettivo di esprimere i modi fondamentali di posizione del soggetto, le sue operazioni costitutive. E' all'interno della percezione del soggetto in azione che si può trovare spazio per una teologia che accetti di essere costruita omogeneamente ad una metodologia trascendentale, ad una metafisica critica del soggetto.

Situare la teologia all'interno del discorso sull'interiorità pone il proble-

ma della compatibilità della teologia con il nuovo trattamento. Lonergan intende recuperare la filosofia come metodologia trascendentale della operazione cosciente; poiché ogni scienza è in radice operazione cosciente, la scienza empiricamente verificabile non può espungere una teoria del soggetto conoscente senza porre in crisi la sua stessa possibilità e validità. Ciò del resto è un esito della tradizione kantiana, la quale fonda al tempo stesso la possibilità della scienza e il carattere trascendentale del soggetto conoscente e, dunque, dell'operazione cognitiva.

Mentre in *Insight* (1957) e ancora in *The Subject* (1968), pur distinguendo tra anima e soggetto, mantiene il concetto di anima, ora, in *Method*, Lonergan critica come intrusioni della metafisica nella scienza il concetto di anima e quello di facoltà dell'anima (intelletto e volontà). La nozione di anima è intesa come un concetto metafisico trasportato da Aristotele in psicologia (p. 95). Vengono così interrotte ogni connotazione sostanziale del soggetto ed ogni relazione costitutiva tra soggetto e oggetto. Il soggetto diviene così la mera espressione della correlazione tra le sue operazioni, le quali sono definite non in base a un rapporto con l'oggetto, ma in quanto momenti di un processo.

Vi sono quattro livelli della coscienza: l'*empirico*, in cui sentiamo, percepiamo, immaginiamo, sentiamo, parliamo; l'*intellettuale*, in cui indaghiamo, comprendiamo, esprimiamo ciò che abbiamo compreso, cerchiamo le implicanze della nostra comprensione; il *razionale*, in cui riflettiamo, discutiamo i risultati della nostra riflessione, giudichiamo la verità o la falsità, la probabilità o l'improbabilità di una proposizione; e il *responsabile*, in cui deliberiamo circa le operazioni che possiamo intraprendere, ne valutiamo le possibili conseguenze, e prendiamo le nostre decisioni (p. 9). Questi livelli della coscienza si esprimono in nozioni trascendentali quali intelligenza, ragionevolezza, responsabilità o, meglio ancora, in quattro precetti trascendentali: sii attento, sii intelligente, sii ragionevole, sii responsabile (p. 20).

Non risulta chiarita la relazione del soggetto con i quattro precetti trascendentali: si identifica con essi, e allora come può venirvi meno? Si distingue da essi, e allora occorre distinguere un soggetto empirico dal soggetto trascendentale. I problemi della teoria della personalità, della scelta, della fallibilità, della differenza storica si ripropongono in tutte le loro forme. Posto il metodo trascendentale, esiste la tendenza al Soggetto trascendentale, cioè il passaggio dalla critica kantiana dell'esperienza all'idealismo.

Dalla « roccia » dei precetti trascendentali Lonergan deduce uno schema di metodo. Egli l'elabora in funzione della teologia, ma esso può essere applicato generalmente: « Il metodo scientifico sta alla teoria della conoscenza come il meno generale al più generale, così che nessuna linea di divisione rigida divide scienza, metodo scientifico e teoria generale della conoscenza » (p. 248).

Lonergan definisce il metodo come « un sistema normativo di operazioni ripetute e correlate che raggiungono risultati assommantisi e progredienti » (p. 5). Il metodo che egli propone alla teologia comporta otto « specialità funzionali »: la ricerca, l'interpretazione, la storia, la dialettica, le fondazioni, le dottrine, la sistematica e le comunicazioni.

Vi sono due fasi dell'operazione teologica, che Lonergan classifica in diverso modo: il più ricorrente è quello di distinguere tra teologia *in oratione obliqua* (« che cosa dissero gli altri ») e teologia *in oratione recta* (« quello che il teologo afferma oggi »).

In ciascuna di queste due fasi operano in forma differenziata i quattro precetti trascendentali. La forma differenziata caratterizza il discorso scientifico rispetto al discorso di senso comune. Nel discorso scientifico i fini propri dei quattro precetti trascendentali si oggettivano, ciascuno in una operazione che ne riproduce la particolare modalità.

Nella prima fase della teologia, vi sono quattro specialità funzionali cor-

rispondenti ai quattro precetti ed ai loro fini: a) *la ricerca* corrisponde alla *apprensione* dei dati; b) l'*interpretazione* alla *comprensione* dei dati raccolti nella prima operazione; c) la *storia* è il *giudizio* sui dati raccolti e compresi, e riflette l'operazione di *giudicare*; la *dialettica* decide i conflitti riguardanti fatti, significati ed esperienze e fa riferimento alla operazione di *decidere*.

Nella seconda fase della teologia le specialità sono poste in un ordine inverso. Le *fondazioni* si pongono sul livello della *decisione;* le *dottrine* sul livello del *giudizio*; la *sistematica* sul livello della *comprensione*; e le *comunicazioni* producono dati per il presente e per il futuro. Nella prima fase si muove dai dati per giungere all'incontro personale; nella seconda fase si muove dalla riflessione sulla conversione autentica e si giunge a cercare di comunicare.

Queste distinzioni esistono di fatto tradizionalmente in teologia. Le divisioni funzionali della prima fase corrispondono alla critica del testo, all'esegesi, alla storia e alla teologia controversistica; quelle della seconda fase corrispondono rispettivamente alla teologia fondamentale, alla teologia dogmatica, alla teologia speculativa ed alla teologia pastorale.

Il metodo proposto da Lonergan non ha, nella prima fase, che un *riferimento generale* alla teologia. Osservando le specialità funzionali della prima fase, appare che, mentre la giustificazione delle singole specialità si fonda sui precetti trascendentali, la loro descrizione sembra avere invece un fondamento empirico, prudenziale, almeno per le prime tre operazioni. Inoltre, è la stessa tesi della possibilità di una oggettivazione separata nelle specialità delle operazioni implicate nei precetti trascendentali, che sembra dubbia.

Quando l'autore tratta della ricerca, egli si limita a dare un precetto pratico, quello di seguire un maestro, né si pone il problema di come la ricerca sia condizionata da ipotesi e interessi che la trascendono. Così egli ritiene che, in una visione integrata di testo e di contesto, l'esegeta possa ridurre a un solo punto centrale un insieme di problemi e di soluzioni che testo e contesto suscitano. Il condizionamento teoretico e culturale dell'esegeta non è qui considerato: come può il piano esegetico garantire la validità dell'unificazione, cioè il fatto che essa sia avvenuta sul suo solo piano e con i suoi soli metodi? La descrizione che Lonergan dà dell'*esegeta qua esegeta* è meramente empirica, indica i suoi procedimenti materiali (p. 170). Nel contesto culturale attuale, in cui si insiste tanto sulla precomprensione, sul carattere esistenziale dell'esegesi, sulla correlazione tra interprete e testo, la descrizione del lavoro esegetico come autonomo andrebbe motivata più ampiamente.

La discussione sulla storia è più ampia. Però Lonergan finisce con il ridurre la storiografia all'arte dello storiografo: euristica, selettiva, critica, capace di costruire, di riflettere su se stessa e di giudicarsi (p. 191). Il problema del giudizio storico è, invece, complesso, perché è di per sé carico di implicazioni teoretiche. Le entità storiche (le classi, i partiti, le religioni, le nazioni, ecc.) sono delle entità globali di carattere non meramente empirico. Esiste una totalità storica a cui si deve fare riferimento? come separare le storie speciali e con quale criterio connetterle? E' il concetto stesso di oggetto storico che ha in sé una sua problematicità intrinseca, sicché la storiografia non può non costituirsi sulla base di una ipotesi circa il proprio oggetto. Non ci sembra che Lonergan affronti questo problema. La storia sembra per lui semplicemente un'arte, che non suppone alcuna teoria. Ma ciò conduce più vicino alla concezione antica della storiografia come *opus oratorium* che alla coscienza moderna storiografica. Lonergan riduce il problema della precomprensione storiografica alla questione dei valori e la rinvia alla dialettica. Ma non è così: non sono i valori a differenziare, è la natura stessa dell'oggetto storico che è problematica. E non ci sembra che l'autore abbia valutato a sufficienza questo aspetto del problema.

La riduzione delle diverse ipotesi storiografiche a diversi giudizi di valore ci conduce alle specialità più significative del metodo di Lonergan: la *dialettica* e le *fondazioni.*

La dialettica affronta il problema dei conflitti aperti o latenti, e specificamente di quei conflitti di opinioni che hanno radice in una teoria implicita della conoscenza, in una istanza morale, in un orientamento religioso. Essi possono essere superati solo attraverso la *conversione,* che ha un triplice aspetto: intellettuale, morale, religioso. La conversione intellettuale consiste nel superare dei « miti », intendendo per miti delle false dottrine circa il problema della conoscenza. Come esempi, egli indica il realismo ingenuo, che confonde il mondo mediato dal significato con la realtà; l'empirismo, che restringe la conoscenza obiettiva alla conoscenza sensibile; l'idealismo, che ritiene che il mondo mediato dal significato sia un mondo non reale, ma ideale (p. 237 sg.). Solo il realista critico distingue le varie operazioni della coscienza ed è fuori del mito. La conversione intellettuale consiste, dunque, nell'adottare una posizione simile a quella di Lonergan.

La conversione morale consiste nel cambiare il criterio delle proprie decisioni, di passare dalle *soddisfazioni* ai *valori.* La conversione religiosa è essere afferrati dall'ultimo significato, è un amore ultra-mondano. Non è un *atto,* ma uno *stato* dinamico che sta antecedentemente e principialmente ad atti susseguenti. Essa è un rivolgersi al fondamento della possibilità di autotrascendimento, comunque la si manifesti, sia nella ricerca della verità, sia nella realizzazione dei valori umani, sia nelle relazioni che l'uomo adotta con l'universo. Tali conversioni sono ordinate l'una all'altra, e la più avanzata e radicale conserva la precedente. La conversione religiosa può essere espressa diversamente in differenti contesti, ma, in quello cristiano, è essenzialmente l'amore di Dio che è diffuso nei propri cuori attraverso lo Spirito Santo che ci è stato dato. Sembra che per Lonergan la conversione consista nell'adempimento radicale dei quattro precetti trascendentali; la conversione religiosa sarebbe, invece, il radicale compimento del quarto precetto: sii responsabile.

La conversione è il criterio discriminante delle opposizioni e dei conflitti, il centro di ciò che Lonergan chiama dialettica, Egli distingue le *posizioni* dalle *contro-posizioni.* Le posizioni sono tesi compatibili con la conversione religiosa, intellettuale e morale. Le contro-posizioni sono proposizioni incompatibili con la conversione intellettuale, morale o religiosa. Il criterio che distingue posizioni da contro-posizione può essere colto « in un movimento che conduce all'auto-trascendimento intellettuale e morale, in cui il teologo supera i suoi conflitti » (p. 252). L'autotrascendimento diviene così il criterio di giudizio, e quindi di verità, ma come è verificabile?

Nella prima delle specialità funzionali della seconda fase, le *fondazioni,* entriamo più direttamente nel campo della teologia. Il carattere unitario della conversione suppone il pluralismo delle espressioni, in ragione dei diversi livelli di significato: senso comune, teoria, interiorità, trascendenza. Vi è un principio transculturale, che è il principio dell'amore divino. Esso può essere espresso in chiave teologica mediante le negazioni della teologia apofatica, perché esso è amore che trascende ogni conoscenza e non domanda di essere conosciuto per essere presente (p. 278). Esso è la grazia che Dio offre a tutti gli uomini. Questa realtà transculturale (e transconoscitiva) può essere espressa mediante categorie teologiche generali, che sono ancora le nozioni trascendentali. L'esperienza umana può essere usata per esprimere la questione di Dio, l'esperienza religiosa, le sue espressioni, il suo sviluppo dialettico (p. 287). L'apofatismo della teologia è ricoperto dal catafatismo delle operazioni trascendentali. Alle categorie teologiche generali si possono aggiungere le categorie teologiche speciali. In realtà, esse sono piuttosto oggetti di indagine, a cui vanno applicate le categorie generali: l'esperienza religiosa in genere, l'esperienza religioso-socia-

le, l'esperienza di amare la sorgente dell'amore, che il linguaggio cristiano esprime con una terminologia trinitaria, il contrasto dialettico tra autentico e inautentico, infine il progresso, la decadenza e la redenzione.

Le categorie speciali cristiane appaiono come semplici determinazioni delle categorie generali (le nozioni trascendentali). Del resto, come Lonergan afferma espressamente, la genuina oggettività è frutto della genuina soggettività (p. 265). Nella sesta specialità funzionale, le *dottrine,* Lonergan affronta il problema dei dogmi. Egli premette di accettare qualcosa di permanente e di comune nella natura umana, ma di non porlo in proposizioni perpetuamente valide, bensì nella struttura aperta dello spirito umano. Alla natura aperta dello spirito umano corrisponde la trascendenza della realtà divina su ogni proposizione usata per esprimerla. Il significato è al di là dell'espressione, che, di per sé, è un dato meramente storico, e, come tale, non può non mutare man mano che si compie quella organica differenziazione dei livelli di coscienza che è per Lonergan la sostanza dello sviluppo umano. Il dogma non può essere criterio del processo storico perché vi è interamente immanente. Lonergan distingue tra coscienza religiosa e coscienza teologica. Dopo aver respinto come « classicista » la teologia dogmatica ed averle contrapposto la teologia dottrinale da lui proposta, egli pone il linguaggio dogmatico sul piano del senso comune, che non è capace di storia e di dialettica. Invece la teologia dottrinale è storica e dialettica. In quanto storica, essa afferra i differenti contesti di espressione di una dottrina; in quanto dialettica essa distingue, sulla base della autenticità personale del teologo giudicante (cioè della sua capacità di autotrascendimento), le posizioni dalle contro-posizioni, ossia le posizioni autentiche da quelle inautentiche. E' l'autocoscienza di autenticità del teologo a fornire così il criterio dirimente del progresso dottrinale (p. 333).

La settima specialità, la *sistematica,* ha il compito di promuovere la « comprensione » dei misteri. Essa offre il primo fondamentale significato del nome Dio: il termine di orientamento verso il mistero trascendente. Questo orientamento può essere il vincolo che unisce tutti gli uomini al di là delle differenze di cultura. Esso è in armonia con il presupposto che nessun sistema di significato potrà mai includere in sé il mistero divino. Ciò si esprime con il carattere apofatico e negativo della teologia. La dimensione catafatica è espressa non nel mistero, ma nel problema, e qui sta la dimensione più propria della sistematica.

Nel modello tradizionale, « la teologia speculativa procedeva con quella sublime obiettività che sorge dal porsi come assolutamente indipendente dalla mente che pensa » (p. 338). Essa cercava dunque di fondarsi su « prove » di carattere razionale. La teologia metodologica si appella invece alla conversione: « La prova si appella ad un'astrazione chiamata retta ragione. La conversione trasforma l'individuo concreto in modo da farlo capace di afferrare non soltanto le conclusioni, ma anche i principi » (ib.).

Nel primo sistema è possibile che la speculazione divenga irreligiosa, ma ciò non può accadere « quando la conversione è la base di tutta la teologia » (p. 350). Ma, ancora una volta, come si identifica oggettivamente una posizione « convertita »? Come fa Lonergan ad affermare che Barth abbisogna di una conversione, e così Bultmann? (p. 318). L'unico criterio di conversione che venga esposto nel libro, è il metodo stesso, cioè la tesi di Lonergan. Solo chi rispetta i quattro precetti trascendentali può dirsi convertito. Ma, anche in questo caso, come ciò risulta chiaro? In base a quale criterio Lonergan taccia Barth di fideismo e Bultmann di secolarismo?

La sistematica di Lonergan divide la teologia tra un mistero inesprimibile, che rimane al di là di tutte le forme religiose e le parifica perciò tutte, e un orizzonte culturale che è sempre in evoluzione. Esso non ha una unità identificabile con criteri og-

gettivi, ma solo con la « conversione » del soggetto.

L'ultima delle specialità funzionali, quella chiamata *comunicazioni*, tratta dei rapporti della Chiesa con la società, lo stato e il mondo contemporaneo. Per Lonergan, il metodo da lui elaborato può estendersi all'universo teorico-pratico dell'uomo contemporaneo. E' possibile elaborare « un metodo, parallelo a quello della teologia, per integrare la teologia con le scienze e le discipline che riguardano l'uomo. Lo scopo di tale integrazione è di dar vita a politiche ben informate e in continua revisione e di formulare piani che promuovono il bene e deprimono il male sia nella chiesa sia nella società umana. Non c'è bisogno di dire che tali studi integrati debbono essere svolti a molti livelli, locali, regionali, nazionali ed internazionali » (p. 366). Lonergan vede la pace mondiale, la vittoria del bene e la sconfitta del male al termine di una rigorosa applicazione del suo metodo. La teologia ottiene così una sorta di primato, anche se è il metodo pensato per essa ad avere tali inusitati sviluppi, e quindi tutto accade sulla base della riduzione della teologia a metodologia.

All'inizio del libro Lonergan ha scritto che « gli oggetti della teologia non giacciono fuori del campo trascendentale. Perché quel campo è privo di ogni restrizione, e così fuori di esso non vi è assolutamente nulla » (p. 23). In questo assioma è implicita la difficoltà originaria del metodo trascendentale: esso non distingue tra la capacità universale e interminata dello spirito umano e l'infinità positiva propria del divino. Per la teologia cattolica, il proprio oggetto è fuori del campo della mente umana, che può riceverlo solo mediante un intervento di Dio nell'interiorità umana e mediante un segno sensibile ed esteriore dell'azione divina. Questa difficoltà iniziale si è ripercossa in tutto il libro.

La concezione del dogma e della teologia è in sostanza quella del modernismo, ma inclusa in un sistema più articolato e complesso, che usa di strumenti filosofici più raffinati. Nessuna identificazione in proposizioni del cristianesimo ha un valore diverso da quella offerta dalla « conversione » di chi le afferma. Una « misteriosa » moralità interiore, inafferrabile come l'orientamento espresso dal termine « Dio », è tutto ciò che è dato per costruire una teologia. Di qui può nascere una panteologia ecumenica, una teosofia universale in chiave secolarista, ma non ciò che si è storicamente identificato con dogma cattolico, con teologia cattolica, e, al limite, persino con cristianesimo.

G. B. B.

KARL RAHNER - WILHELM THUSING: « CRISTOLOGIA »: prospettiva sistematica ed esegetica - Traduzione di Lydia Marinconz - Morcelliana, Brescia 1974, pp. 383.

Il libro ha origine, come dice la prefazione, dalla cooperazione tra uno studioso di teologia sistematica ed uno studioso di Nuovo Testamento nell'ambito del corso di cristologia dogmatica. Formalmente il libro è diviso in due parti. La prima, svolta da Karl Rahner, è una esposizione della sua cristologia, in forma succinta e poco speculativa, rispetto agli altri scritti del medesimo autore; la seconda parte consta invece di una esposizione di tesi di cristologia neotestamentaria da parte del Thüsing e della discussione, sulla base di esse, delle tesi di Rahner.

Le due posizioni hanno un presupposto culturale comune, secondo cui occorre « pensare in termini di antropologia post-cartesiana » (p. 354). Questo significa, per l'uno e per l'altro, che non si può più pensare nei termini della cristologia dogmatica tradizionale. Per il Thüsing le formule dogmatiche tradizionali possono essere intese come « assicurazioni » o « garanzie », ma non come criteri di com-

prensione e di fondazione della cristologia. Il dato neo-testamentario (le cristologie di Paolo e di Giovanni, cioè le « tarde cristologie neotestamentarie ») potrebbe offrire una « strada verso una reinterpretazione della realtà di fatto intesa nella fede in Cristo della chiesa » più adatta alla comprensione dell'uomo moderno che non la cristologia classica. Ossia, il dato cristologico neo-testamentario può essere pensato in termini di « antropologia post-cartesiana » meglio che non la cristologia dogmatica tradizionale.

Si dovrebbe chiedere all'esegeta che senso ha, con questo presupposto, una ricerca di teologia sistematica; se il dato neo-testamentario ha un accesso intellettuale proprio ed efficace verso il post-cartesiano, che senso ha una mediazione della teologia sistematica?

In realtà, è il termine di « antropologia post-cartesiana » che non è definito dall'esegeta, mentre è definito dal teologo sistematico, e da un teologo sistematico quale Rahner. Ma resta così « eteronoma » l'affermazione portante del Thüsing sul carattere immediato per il post-cartesiano della cristologia neo-testamentaria seriore.

Nel Rahner, che cosa significhi post-cartesiano, è invece evidente. Il contenuto cristologico deve essere deducibile dalla figura del soggetto trascendentale, deve stare nel rapporto con il trascendentale come un'affermazione categoriale: un contenuto predeterminato dalla forma. Prendiamo un'affermazione della Tesi XIII di Rahner: « Il processo di una cristologia trascendentale consiste in primo luogo in quanto segue: ... nell'antropologia (presupposta od attuata) l'uomo viene concepito come l'ente trascendentale per necessità, che in ogni azione categoriale della conoscenza e della libertà è sempre già al di là di se stesso e dell'oggetto categoriale (in tutte le dimensioni della sua esistenza [conoscenza, soggettività, interumanità, rapporto al futuro, ecc.] e nello jato, in ciascuna di queste dimensioni, sia singolarmente sia in comune, fra l'unità finalizzata [riconciliazione] e la pluralità sempre presente), orientato verso il mistero incomprensibile che, in quanto tale, dischiude e sostiene l'atto e l'oggetto ed è chiamato Dio » (p. 23).

Vi è qui un evidente schema ternario, di tipo dialettico: a) il trascendentale; b) lo jato tra il trascendentale e il categoriale; e) la loro conciliazione indefinita in un « mistero incomprensibile chiamato Dio ». La fede non può essere considerata che come una tematizzazione, quindi categoriale, di questa proposizione trascendentale e non può superarla. Dio dunque, non può essere per la fede altro che « mistero incomprensibile ». Il passo ulteriore che Rahner propone, consiste nella trasformazione semplice della proposizione antropologica in proposizione teologica. Dio deve intervenire nella incertezza della storia della salvezza, ma come la totalità della condizione umana stessa: « Un atto salvifico assoluto (da parte di Dio) ... non può consistere nella pura differenza tra creaturalità e Dio... Nell'evento assoluto della salvezza, Dio deve promuovere la storia di tale evento come la sua propria. La sua promessa e impegno di sé, che si manifestano nella storia in quanto irrevocabili, devono essere, nella loro creaturalità (non solo nella loro origine divina), la realtà propria di lui. E appunto questa realtà, che è proprio sua e che egli non può più dimettere come sorpassata, come nostra reale salvezza, deve stare dalla nostra parte, al di qua della differenza fra Dio e creatura » (p. 79). In Cristo cioè, Dio deve porsi come uomo « al di qua della differenza tra Dio e creatura »; l'antropologia trascendentale deve in sostanza apparire come una teologia. Dio diviene così « enunciabile storicamente », e ciò corrisponde ad un suo « modo di sussistere », quello che, nella dogmatica trinitaria classica, viene inteso come il Figlio. Ma ciò non trasforma le categorie antropologiche: perché ciò che viene detto, nelle categorie antropologiche, come « Dio in quanto mistero incomprensibile », viene detto, in quelle teologiche della cristologia, come « morte di Dio ». Dio ci viene incontro solo « nello stato di abbandono da parte

di Dio che è la morte, nella quale soltanto Dio ci viene radicalmente incontro, per il fatto che Dio ha donato ed abbandonato se stesso in amore e in quanto amore e questo nella sua morte (di Dio) diviene reale e si manifesta. La morte di Gesù appartiene all'affermazione di sé da parte di Dio » (p. 81). Lo schema antropologico è divenuto schema teologico senza mutamento intrinseco, perché l'« essere per la morte » dell'uomo dinanzi al « mistero incomprensibile di Dio » è divenuto l'« essere per la morte » di Dio nella salvezza.

Rahner pare intendere la sua teologia come una reinterpretazione del dogma trinitario classico. Ma in realtà si tratta di una reinterpretazione verbale. L'affermazione che il Figlio è « un modo di sussistenza » identico all'enunciabilità storica di Dio, non mantiene l'unità dell'essenza né la sua identità con le Persone. Viene introdotta piuttosto una differenza funzionale, il cui senso può essere inteso sia in senso modalista sia in senso subordinazionista. Il divenire uomo sembra così riferito all'essenza divina in quanto tale (nel primo senso) da un lato e all'essenza umana in quanto tale dall'altro. La personalità del Logos e la singolarità dell'uomo Gesù Cristo vengono messe in discussione nel medesimo tempo. Se infatti la cristologia assume significato solo in riferimento all' antropologia trascendentale, è questa che diviene in ultima analisi cristologia.

Il pensare dunque in termini di antropologia trascendentale il dato dogmatico conduce ad una radicale reinterpretazione di esso. Questa è del resto la conclusione che si evince anche dall'esame della seconda parte del libro, quella dovuta al Thüsing.

Per il Thüsing la prospettiva biblica è essenzialmente « dialogica ». Ma Dio resta anche qui il « mistero assoluto », « l' infinità apparentemente anonima » (p. 208). Cercare il Tu significa « entrare nel buio ». Il dialogo è anche un paradosso, perché si struttura contestualmente nella « professione di fede » e nella « confessione della propria incredulità ». Il Nuovo Testamento non si differenzia qui dal Vecchio, la struttura paradossale del dialogo non muta: « Gesù è assunto nel mistero assoluto che noi chiamiamo Dio, senza che possiamo asserire qualcosa di più preciso riguardo a questa assunzione, o farcene una manifestazione antropomorfica » (p. 200). Non è possibile porre la figura del Risorto accanto a quella di Dio. Ma è pensabile che « l'operare di Dio nei confronti del mondo non *possa* venire pensato senza l'essere-presso-Dio di quest'uomo » (p. 203). Gesù è cioè captato nella sfera divina, nel *Pneuma*. Di questo concetto il Thüsing non dà una definizione, lo assume come un concetto neo-testamentario. Nel suo linguaggio, Pneuma ha il significato di una « energia » divina, di una comunicabilità del divino al di fuori di Dio, di uno spazio divino in cui la creatura è assumibile, sicché si possa dare « mediazione ». Il presupposto di porsi come esegeta sembra dispensare il Thüsing da qualunque chiarificazione concettuale, lasciata per principio ai « sistematici ». Il Cristo, in quanto risorto, sta dunque nella sfera « divina » del *Pneuma*, appare come una « dimensione » di Dio. Ma il Gesù prepasquale è in tutt' altra condizione. Qui Gesù appare tutto *ex parte hominis*, e le espressioni che lo riguardano sono rigorosamente demitizzate: « Il concetto di Padre si può intendere come una cifra per "amore creativo che rende possibile la libertà"... » (p. 250). Così Gesù appare come « il credente ». E in questo senso egli non rappresenta altro che « una radicalizzazione qualitativamente nuova del monoteismo jahvistico dell'Antico Testamento » (p. 271). Ancora qui torna il concetto di *Pneuma* visto come la novità del Nuovo Testamento e così descritto: « Il *Pneuma*, nel N.T., per mezzo del collegamento con il singolare "Figlio di Dio" è adesso *medium* dell'immediatezza di Dio non soltanto per singoli che abbiano il dono dello Spirito, ma per tutti i credenti in comunione con Gesù, e potenzialmente o intenzionalmente con tutti gli uomini » (p. 273). Cioè, anche sul pia-

no del Gesù prepasquale opera il *Pneuma* divino, non tuttavia nel senso di porre Gesù come dimensione salvifica di Dio (ciò accade al Gesù risorto, escatologico), ma in quanto si afferma che il *Pneuma* divino è all'opera anche in riferimento alla comunità storica che Gesù, in quanto uomo, costituisce per tutti i credenti. Il Nuovo Testamento esprime, più incisivamente dell'Antico, anche sullo stesso piano storico, la figura della comunità di salvezza, e il modo della presenza divina in tale comunità.

Così il Thüsing ha costruito due teorie della partecipazione del *Pneuma* divino. Il *Pneuma* divino, in quante operante nel Gesù storico, e quindi sul piano storico, e il *Pneuma* divino in quanto operante invece quale potenza di salvezza, per tutti gli uomini, in connessione però con il Gesù storico: « Dal *Pneuma,* in quanto potenza personificata dell'origine, del Theòs Patèr si dipartono due linee verso le due « modalità di sussistenza » costituite da questa origine: la prima verso Gesù Cristo, verso l'uomo Gesù terreno ed elevato nella sua identità personale (la sua « storicità concreta » è in relazione con gli uomini del suo tempo); la seconda dal *Pneuma,* in quanto potenza creatrice di Dio esistente presso Dio, al *Pneuma* in collegamento con Gesù Cristo.

In senso paolino questo va pensato soltanto nella più stretta connessione con il Signore elevato, però formalizzato si può intendere come punto di aggancio per la terza modalità di sussistenza della teologia classica della Trinità » (p. 322). Dio appare dunque come partecipabile in quanto *Pneuma.* Ci sono due manifestazioni del *Pneuma:* una storica nel Gesù individuale, un'altra, collegata ad essa, ma posta non storicamente in Dio (« potenza creatrice di Dio esistente presso Dio»). C'è un'azione di Dio nel Gesù prepasquale ed una connessa a questa, e rivolta a tutti gli uomini. « L'intreccio fra la seconda e la terza modalità di sussistenza è data dall'identità personale tra il Gesù terreno e il *Kyrios-Pneuma* elevato » (ib.). Vi è una diversa partecipazione del Gesù storico e del *Kyrios* elevato al *Pneuma:* una di differenza, l'altra di identificazione. La totalità ecclesiale storica è data da ambedue queste partecipazioni, dal legame storico con il Gesù prepasquale e dal legame escatologico con il Signore elevato.

Il Thüsing parte dalla valorizzazione di una proposizione paolina, intesa come l'identificazione di *Kyrios* e di *Pneuma* (II Corinti III-17). Ma sulla base di questa proposizione innesta dei precisi contenuti speculativi. Ciò appare chiaramente dall'uso di questa proposizione (assunta come assioma avente un significato formalizzato) come criterio di reinterpretazione della cristologia e del dogma trinitario.

Ci ritroviamo tuttavia di fronte a problemi irrisolti. L'« intreccio » tra il Gesù prepasquale e il Signore elevato è difficile a compiersi: sorge il problema se la storicità dei « cristiani » e quella del Cristo siano del medesimo tipo, e quale differenza vi sia tra il *Kyrios* e il *Pneuma* nella seconda figura. Nel primo caso, l'individualità di Gesù è salvata, ma è difficile intenderne la singolarità, se non in senso meramente esemplare. Nel secondo caso, è difficile distinguere l'umano dal divino partecipabile, il *Kyrios* dal *Pneuma.* Dal punto di vista della dogmatica tradizionale, nel primo caso si contorna una prospettiva nestoriana, nel secondo caso una prospettiva monofisita.

Così anche qui, come nella cristologia trascendentale, vengono messe contestualmente in discussione l'individualità dell'uomo Gesù e la persona del *Logos.* La teologia trinitaria è ridotta a una teologia binaria, che ricorda lo schema della teologia orientale essenza-energia, mentre il Gesù prepasquale viene interpretato in chiave riduttiva, e ricondotto quale caso eminente della condizione umana.

Il modello della cristologia trascendentale ha così probabilmente influenzato quest'interpretazione delle « tarde cristologie neo-testamentarie ». Esso è stato calato a fatica in un linguaggio arcaicizzante (quello della valorizzazio-

ne dell'identificazione *Kyrios-Pneuma*), ma è riconoscibile anche nella nuova dimensione che esso ha dovuto assumere.

Una lettura del Nuovo Testamento è un'interpretazione del Nuovo Testamento, né è assumibile il concetto di una cristologia neotestamentaria « pura », senza ermeneutica. Lo scritto del Thüsing è una conferma di questo fatto. La cristologia trascendentale si ritrova sotto l'arcaismo, nei punti nodali. Sicché l'idea di porre una teologia sistematica « pura » in rapporto con una teologia neo-testamentaria di calibratura esclusivamente esegetica si rivela un'impresa impossibile. Il teologo Rahner riceve un avallo biblico da un pensiero che era già costruito o influenzato dai suoi presupposti.

Il meno che si possa concludere, dopo l'esame di questo libro di disagevole lettura, è che l'abbandono della cristologia dogmatica suscita problemi molto più ampi e approda a risultati molto più magri che non la fedeltà al dogma definito nel suo senso originario.

G. B. B.

EMMANUEL LEVINAS: « TOTALITÉ ET INFINI » (essai sur l' exteriorité) - Martinus Nijhoof, L'Aia 1971, 4.a edizione, pp. 284.

Un pensiero metafisico suppone una tradizione religiosa, e può al limite considerarsene una trascrizione razionale. La crisi delle tradizioni religiose non consente più a queste di offrire uno spazio alla filosofia, la quale perciò non può che ridursi o a metodologia o a motivazione di prassi. Nell'età secolarizzata la metafisica fiorisce ancora all'ombra di quel che rimane di tradizione religiosa tanto convinta di se stessa da accettare di pensarsi.

Il libro del Levinas è una metafisica pensata all'ombra di una tradizione religiosa, quella del giudaismo, e in particolare della mistica giudaica.

Possiamo considerare come qualificante del libro la nozione di creazione e l'interpretazione che ne viene data: « L'infinito si produce rinunciando all'invasione di una totalità e lasciando uno spazio per l'essere separato. Un infinito che non si rinchiude circolarmente su se stesso, ma che si ritira dalla distesa ontologica per lasciare spazio ad un essere separato, esiste divinamente. Esso inaugura al di sopra della totalità una società. I rapporti che si stabiliscono tra l'essere separato e l'Infinito, riscattano ciò che di diminuzione vi era nella contrazione creatrice dell'Infinito. L'uomo riscatta la creazione » (p. 77). Nella prospettiva kabbalica l'uomo riscatta Dio, perché la « contrazione » è sentita come alienazione e cattività del divino. Ma l'idea della « contrazione creatrice » è il punto di partenza del pensiero del Levinas.

Creare vuol dire fondare l'assolutamente altro, ciò che esiste senza alcun riferimento al fondamento: « La grande forza dell'idea di creazione quale manifestò il monoteismo consiste nel fatto che questa creazione è ex nihilo... (cioè) l'essere separato e creato non è semplicemente generato dal padre, ma è per lui assolutamente altro » (p. 35). E' di qui che nasce il principio metafisico fondamentale del Levinas: l'esteriorità. Il creatore e il creato sono assolutamente esteriori l'uno all'altro. Non vi è tra di essi nulla di simile. E' anche qui facile il riferimento al pensiero giudaico; per Maimonide gli attributi divini non riguardavano Dio stesso ma solo le sue opere.

« Dio è buono » vuol dire che le sue opere sono buone. La radicale negazione dell'analogia del linguaggio vuol dire la radicale negazione di una somiglianza nell'essere. Il Levinas parte dunque da queste due negazioni: a) non esiste alcuna comunanza ontica tra l'Infinito e l'essere separato; b) non esiste conseguentemente alcun predicato che possa riferirsi ad entrambi. Non si ha dunque *analogia entis*, e dunque nemmeno *analogia verbi*

Queste proposizioni sono dal Levinas poste come fondamenti e non sono discusse in se stesse: ciò esprime la dipendenza del pensiero metafisico dell'autore dalla tradizione religiosa cui egli si riferisce.

Positivamente, le due negazioni sopra indicate si enunciano come la assoluta esteriorità tra Infinito ed essere creato. Il creato non suppone l'Infinito come fondamento, perché nel creare l'Infinito si è negato come fondamento, ed ha posto la creatura come onticamente autonoma dal creatore. Ciò esprime in termini metafisici la concezione negativa che la Kabbalà possiede della creazione. Ma il Levinas conduce oltre questo concetto e ne fa uno svolgimento originario, giungendo al principio della assoluta pluralità degli enti. Ogni ente è esteriore assolutamente all'altro, non ha rapporto di fondato o di fondamento rispetto ad alcun altro ente: « Gli "io" non formano totalità. Non esiste un piano privilegiato in cui questi "io" potrebbero cogliersi nel loro principio. Anarchia essenziale nella molteplicità » (p. 270). Potremmo ricordare le monadi leibniziane se esse non supponessero una razionalità generale. Qui invece non esiste un logos comune agli esistenti, che si pongono tutti come radicalmente esteriori gli uni agli altri. Al concetto di cosmo Levinas sostituisce quello di « anarchia essenziale ».

Ogni esistente è assolutamente esteriore rispetto all'altro: ciò significa che non esiste totalità. L'esteriorità reciproca dell'Infinito e del creato, il loro non-costituire in alcun modo una totalità, si riproduce nei rapporti tra ogni esistente.

In questo modo il Levinas ritiene di aver liberato il campo da due posizioni errate: quella che intende la metafisica come ontologia e quella che interpreta la creazione come partecipazione.

La prima posizione pone il Neutro (l'essere, il concetto) quale termine inglobante l'Infinito ed il creato e toglie la pluralità originaria dell'esistente. La seconda riconduce il creato all'Infinito. Ambedue queste posizioni, negando l'esteriorità di Infinito e di creato, rinchiudono l'Infinito nella totalità e negano la trascendenza. Inoltre « comprendere l'esteriorità (come essenza dell'essere) permette di comprendere il senso del finito, senza che la sua limitazione, nel seno dell'Infinito, esiga una incomprensibile decadenza dell'Infinito, senza che la finitezza consista in una nostalgia dell'Infinito, in un languore del ritorno » (p. 268). L'unità che esiste tra finito e Infinito, all'interno del finito è un'unità di relazione. In questo senso « la morale non è ramo della filosofia, ma la filosofia prima » (p. 281).

La metafisica del Levinas è essenzialmente una antropologia, perché solo con lo psichismo si compie veramente l'atto plenario della separazione, e si ha quindi la vera densità ontica dell'esistente. « La dimensione dello psichismo si apre sotto la spinta della resistenza che un essere oppone alla sua totalizzazione, e il fatto della separazione radicale... costituisce un evento dell'essere » (p. 24). La creatura appare nella sua originalità solo con l'uomo, la metafisica non è che antropologia. Soltanto l'uomo appunto è radicalmente separato e irriducibile all'idea. Il segno delle cose sembra ancora quello dell'idea e della totalità. Il Levinas vede infatti due modi di conoscenza, l'uno per la « nudità del volto » e l'altro per « lo svelamento della cosa chiarificata dalla sua forma » (p. 47) La separazione dà luogo all'io che è esattamente coscienza di essere altro da Dio: « essere io, ateo, in sé, separato, felice, creato: ecco dei sinonimi » (p. 121). L'io è l'Identico, la separazione compiuta, la differenza costitutiva dall'Altro (l'infinito). Esso è « naturalmente ateo » (p. 29). Con l'espressione « ateo » il Levinas vuol dire che l'io umano ha coscienza di sé non solo come radicalmente distinto, ma come autofondamento, senza bisogno cioè del creatore. L'io esprime l'assoluta alterità dell'uomo da Dio, il suo non averne in alcun senso bisogno, né come fondamento né come pienezza. Né l'Infinito né il creato hanno necessità l'uno dell'altro. Qui il Levinas modifica radical-

mente la tradizione della mistica giudaica.

Sulla base della « separazione » del creato dall'Infinito, il Levinas delinea la struttura metafisica del creato e costruisce una fenomenologia delle figure essenziali. « La sensibilità costituisce l'egoismo stesso dell'io » (p. 30), la sua essenza. Nell'atto della sensibilità (la gioia) « l'essere separato afferra un'indipendenza che non deve niente, né dialetticamente, né logicamente, all'altro » (p. 31). La separazione dunque si manifesta nelle figure dell'egoismo e dell'ateismo « naturale » (conseguentemente per il Levinas non esiste religione « naturale »). Tuttavia « la separazione che si compie nell'egoismo non sarebbe altro che una parola, se l'essere separato non intendesse il sordo mormorio del niente, ove rifluiscono e si perdono gli elementi » (p. 120). Rimane un « nulla » naturale che sottende l'io e pesa sulla separazione. Ciò appare nel caso-limite in cui il bisogno si impone oltre la gioia essenziale dell'essere separato.

Tuttavia la gioia rimane il principio d'individuazione: « La gioia è la produzione di un essere che nasce, che rompe l'eternità tranquilla della sua esistenza seminale, per rinchiudersi in una persona » (p. 121).

La separazione richiede un luogo nel mondo, un posto in cui il sé possa essere tale, un luogo che lo differenzi radicalmente, e garantisca la sua differenza costitutiva. Questo luogo è espresso contestualmente dalla casa e dalla donna: « La donna è la condizione del raccoglimento » (p. 128), e perciò della casa. La casa « apre l'utopia in cui l'io si raccoglie rimanendo se stesso » (p. 130). Con la casa è possibile il « piacere differito », cioè l'energia e dunque il lavoro. « Il lavoro non caratterizza una libertà che si è staccata dall'essere, ma una volontà: un essere minacciato, ma che dispone del tempo per difendersi dalla minaccia » (p. 140).

Il lavoro suppone la proprietà, che è anch'essa una qualificazione della gioia. La proprietà soltanto « instaura la permanenza nella qualità pura della gioia » (p. 136). Sia nella proprietà sia nel lavoro appare la dimensione ulteriore alla sensibilità, cioè la coscienza in quanto tempo. Il tempo consente la distinzione tra prima e poi e perciò la coscienza. Solo nella coscienza in quanto tempo si ha la piena produzione della separazione. Il soggetto cosciente ha una distanza interiore essenziale rispetto all'Infinito e ad ogni altro soggetto. La separazione permette allora il pensiero « nella sua extraterritorialità e nella sua sovranità ». Il pensiero non conduce però oltre il soggettivo e oltre la separazione. La rappresentazione, cioè la struttura essenziale del pensiero, è definita dal Levinas come « una determinazione dell'Altro da parte dell'Identico (del soggetto) senza che l'Identico si determini in riferimento all'Altro » (p. 145).

A questo punto il Levinas, che ha svolto quella che in termini teologici si potrebbe dire una descrizione della « natura pura », si imbatte nel tema che corrisponde a quello teologico del peccato. In questa metafisica della gioia (e, come vedremo, della moralità in quanto riconoscimento, cioè in quanto conoscenza), il dato negativo si lega alla volontà, in quanto altra dalla sensibilità — gioia e dalla coscienza — moralità. E' presente tuttavia, anche se non richiamata in questo punto, la teoria del Marx giovane sul lavoro come alienazione: « Ogni volontà si separa dalle sue opere. Il movimento proprio dell'atto consiste nel giungere allo sconosciuto, a non poter misurare tutte le sue conseguenze » (p. 202).

Teoria della separazione e del pluralismo metafisico, la filosofia del Levinas trova proprio nello spazio tra gli esistenti il principio della loro estraneazione. Nelle opere l'uomo è assente. Esse sono dei simboli di questa assenza. La cosa (e l'opera in quanto cosa) è assenza dell'uomo « e, in questo senso, sogno » (p. 153). Il mondo delle opere è un'esistenza dimidiata e « cattiva ». Questo concetto negativo delle opere si ripercuote in un concetto negativo del corpo. L'esercizio della volontà appare come una cosa « se non altro per l'inserzione del

suo corpo nel mondo delle cose, in modo che la corporeità descrive il regime ontologico di una alienazione primaria di sé » (p. 202). A questo punto, e in questa chiave, il Levinas inserisce, pur non citandola, la dialettica hegeliana del servo e del padrone. La volontà nella corporeità non può avere altra scelta che la servitù. Ciò non significa « optare per la vigliaccheria, ma mostrare la precarietà del coraggio » (p. 213). La volontà diviene infatti « tradimento e alienazione di sé » (ib.).

Il principio della gioia e quello della coscienza sono giunti mediante la servitù ad un rinvio della morte e hanno mostrato così l'efficacia della separazione e dell'interiorità.

Il differimento della violenza assume anche la forma di pazienza, ma in modo da togliere ogni accento cristiano di martirio. La pazienza sembra sinonimo di coscienza. Non esistono valori o finalità, nel Levinas, che vadano oltre la soggettività e la vita, nel senso che valgano il sacrificio dell'una o dell'altra.

Non esiste nemmeno immortalità personale. La morte è un confine inesprimibile, che si situa oltre la soggettività e non può essere in questo senso vissuta o sperimentata, non può essere accolta all'interno del soggetto. Il pluralismo degli esistenti comporta uno spazio per la morte, che appare come un limite inafferrabile dell'esistente stesso, un potere su cui non v'è discorso. L'unico modo in cui l'io esce dalla solitudine, frutto della separazione concepita come atto originante, è la generazione, la continuità tra il padre e il figlio mediata dall'eros. L'eros è fecondità, e in questo senso « morte e resurrezione costituiscono il tempo » (p. 258). Il tempo è essenzialmente discontinuo: « Senza molteplicità e senza discontinuità — senza fecondità — l'io rimarrebbe un soggetto in cui ogni avventura si ricompone come avventura di un destino. Un esistente capace di un destino diverso dal suo è un esistente fecondo. Nella paternità in cui l'io, attraverso il definitivo di una morte inevitabile, si prolunga nell'altro, il tempo trionfa, attraverso la sua discontinuità, della vecchiaia e del destino » (p. 258).

La discontinuità del tempo esprime il pluralismo radicale degli esistenti. Appunto perché questo pluralismo è radicale, perché si fonda sulla separazione, è impossibile un compimento dell'uno nell'altro, del creato nell'Infinito. Nella filosofia del Levinas non si dà il concetto di finalità, e quindi la prospettiva della vita e della gioia eterna. La separazione dalla tradizione religiosa sarebbe dunque qui radicale. E tuttavia la tradizione si impone ancora all'autore, in espressioni che sembrano puro riferimento ad essa oltre la linea stessa della sua filosofia. Il sogno di una eternità felice che sussiste nell'uomo accanto alla felicità, non è una semplice aberrazione. La verità esige contemporaneamente un tempo infinito ed un tempo che esso possa chiudere: un tempo compiuto. Il compimento del tempo non è la morte, ma il tempo messianico, dove il perpetuo si converte in eterno. Il trionfo messianico è un trionfo puro. E' premunito contro la rivincita del male di cui il tempo infinito non interdice il ritorno. Ma il Levinas, sul piano metafisico, rimane ancorato alla problematicità: « Quest'eternità è, essa, una nuova struttura del tempo o una vigilanza estrema della coscienza messianica? Il problema deborda il quadro di questo libro » (p. 261). Il problema è in realtà se il messianismo sia compatibile con la metafisica dell'assoluto pluralismo degli esistenti e con la separazione radicale quale definizione della creazione.

Accanto al tema della separazione, ma subordinato ad esso, vi è nel Levinas il tema della relazione. Appunto perché gli esistenti sono radicalmente separati, appunto perché il loro pluralismo è originario, gli esistenti possono stare tra di loro in una relazione di « faccia a faccia ». Questa relazione è la verità, cioè « la manifestazione, assolutamente libera, dell'io (dell'identico) all'altro (infinito e creato) ». L'idea di verità manifesta la fine del regno della partecipazione, cancella

cioè questo concetto erroneo. Infatti il fondamento della verità-relazione è « che un esistente abbia le sue frontiere in se stesso » (p. 32). Ma il primo atto di relazione, ciò che conduce alla manifestazione, non è la verità, ma il desiderio. Il desiderio suppone l'assoluta autonomia, il non-bisogno reciproco. Solo così nasce la relazione — verità, cioè la manifestazione del volto dell'altro. Ciò rende possibile una presenza dell'altro nell'io. Il soggetto infinito è presente nel soggetto creato, non in modo ontico, ma in modo noetico, cioè con la nozione di infinito. E' sulla base di questa presenza fondata sull'assoluta autonomia che sorge la relazione tra Infinito e finito.

Il linguaggio è la relazione con l'altro. Esso non appartiene « alle relazioni che possono trasparire nella struttura della logica formale. Esso è la pratica dell'ospitalità... Il linguaggio compie la messa in comune originale, che si riferisce al possesso e suppone l'economia » (p. 148). Ma la suppone per trascenderla, appunto perché è « messa in comune ». L'unica « messa in comune » possibile: « le linee di senso che l'attività traccia nella materia si caricano subito d'equivoci... » (p. 150). Dematerializzato, il linguaggio è anche de-universalizzato: « Il linguaggio non si riferisce alla generalità dei concetti, ma pone le basi di un possesso in comune » (p. 49), perché « trasforma le cose in concetti » (p. 150).

Il linguaggio è dunque la relazione interpersonale in atto. E la vera relazione è quella che ha per termine il volto, che considera l'Altro in quanto Altro e lo accoglie. Sembra visibile qui il ricordo di Buber e, forse, di Feuerbach. Sia la logica sia l'economia appaiono come « opere », lontane dalla vera relazione metafisica che sorge dal desiderio libero, si pone come verità, ha per termine l'altro in quanto volto. La perfezione di questa relazione metafisica si chiama giustizia. E la relazione con l'Altro-infinito si compie nella relazione con l'altro-creato. La mistica è definitivamente respinta e sacrificata alla moralità: « Dio si innalza alla sua suprema ed ultima presenza nella giustizia resa all'uomo » (p. 50).

L'idea di giustizia si subordina quella di libertà. Non è l'io che è irriducibile al generale (Kierkegaard), è anche l'altro. Il pluralismo radicale dell'esistente non rende possibile altra mediazione che quella morale, una mediazione che suppone l'estraneità. Anche se il Levinas è lontano dal senso veterotestamentario della legge, anche se la sua moralità è fondata sul riconoscimento e non sul precetto, egli mantiene tuttavia una conseguenza della norma dell'antica alleanza, cioè la sua radicale estraneità al soggetto.

Le metafisica del Levinas è una reazione, in nome di una tradizione religiosa, alla riduzione del divino all'essere, all'uno, all'universale. L'irrazionalismo appare come una difesa della religione e della trascendenza: « La nozione di trascendenza ci pone fuori dalle categorie dell'essere » (p. 269).

Il Levinas afferma di « reincontrare, a suo modo, l'idea platonica del Bene di là dell'essere » (ib.). Ma ciò non è esatto, perché Platone non afferma il principio della radicale alterità degli esistenti. E' singolare che il Levinas, critico radicale dell'idea di partecipazione, possa trovare qualche somiglianza tra la sua negazione dell'unità dell'essere e il sistema platonico, che non conosce la dottrina della trascendenza, di origine biblica, e non ha dunque l'idea di una separazione radicale nell'essere.

La bella prosa di questo saggio copre un pensiero metafisico autentico, ma debole e non rigorosamente formulato. Il Levinas ha però molti meriti, perché il suo libro è anche una critica della linea di pensiero che va da Spinoza ad Heidegger e pone il problema del trascendente come problema dell'essere e, dunque, dell'idea dell'essere (o essenza dell'essere). La trascendenza non può essere espressa adeguatamente solo con il termine di essere. La trascendenza è la causa archetipa dell'essere, sicché ogni esistente è in essa contenuto, ma nel modo dell'effetto nella causa. Questo è il fondamento del concetto tomista di analogia, che esprime la teologia

biblica della creazione. L'irrazionalismo in cui sbocca il tentativo del Levinas ha la sua ragione nella debolezza dell'idea kabbalica della « contrazione creatrice » su cui il libro si fonda.

Con un gioco dialettico il Levinas interpreta l'idea di creazione come se essa significasse la posizione *ab extrinseco* di un essere che è fondamento a se stesso. Ciò sembra contraddittorio e, in ogni caso, è il puro contrario dell'idea di creazione. Il Levinas dovrebbe trovarsi più a suo agio nel dualismo gnostico, che pure egli ripetutamente rigetta (cfr., ad es., p. 75). Ma è ben significativo che poi, gnosticamente, riduca la conoscenza ad un'esperienza soprarazionale e ponga sotto il segno negativo la materia. L'elemento gnostico presente nella tradizione kabbalica si fa presente anche in questa metafisica da essa derivata.

G. B. B.

GIORGIO SPINA: « UTOPIA E SATIRA NELLA FANTASCIENZA INGLESE » - Tilgher, Genova 1974, pp. 119.

La fantascienza è un fenomeno tipico della cultura moderna. In certo senso è il riflesso, in letteratura, di ogni attività legata alle varie esperienze della nostra epoca. Anzi, è la prova di come gli scrittori siano condizionati e subiscano gli effetti e le situazioni sociali derivanti dalle ultime e sempre sconvolgenti scoperte scientifiche e tecniche.

Nel suo studio, Giorgio Spina ci rammenta che il termine « fantascienza », traduzione di *science fiction*, fu coniato da Giorgio Monicelli nel 1952 per una serie di romanzi editi da Mondadori nella collana « Urania ».

Illustri capostipiti di questo genere letterario furono Swift e Verne nei secoli passati, a riprova che nulla è nuovo sotto il sole, mentre fra i contemporanei i più noti sono forse Wells, Huxley, Orwell (anche se gli autori di fantascienza sono così numerosi che è difficile elencarne persino i più noti). Ma l'autore cita arditamente persino il filosofo Platone, che nel « Timeo » riportò il mito di Atlantide; e, inoltre, nella letteratura più recente, il mostro del dottor Frankenstein di Mary Shelley e le opere di E. A. Poe e di R. L. Stevenson, dato che l'orrore ha la sua parte nella fantascienza.

Ma nella fantascienza, sottolinea, c'è qualcosa di più: essa « vuole colmare il vuoto cosmico dell'uomo, lasciandogli sperare di non essere solo in quell' universo che di tempo in tempo la scienza ha rivelato sempre più sterminato » (p. 19).

Al di là dei già nominati Jules Verne e H. G. Wells, indubbiamente i qualificati pionieri della fantascienza, quest'ultima assume ulteriori significati attraverso le opere di Aldous Huxley, « la fantascienza come utopia negativa », di George Orwell, « la satira politica », di Isaac Asimov, « la fantascienza tecnologica », di Ray Bradbury, « la fiaba allucinante », di Fred Hoyle, « l'astronomo narratore », autori cui vengono dedicati interi capitoli. Di Robert Scheckley, Nevil Shute, Arthur Clarke, John Wyndham, lo Spina mette in risalto la tematica eterna dell'esigenza, nell'uomo, di una evasione dalla realtà, sentimento sempre strettamente connesso con la paura dell'ignoto.

Grosso modo, i temi classici trattati dalla fantascienza vengono da Giorgio Spina citati in questo ordine: le speculazioni sulle leggi della natura, l'apocalisse della guerra atomica, i viaggi nel tempo, le esplorazioni spaziali, le catastrofi celesti, la critica sociale, la civiltà robotica, i « mutanti » (sul piano strutturale, fisiologico, psicologico), gli *aliens*, le invasioni dallo spazio. Ha contribuito ad alimentare la fantasia degli scrittori e a fare proseliti fra i lettori anche il mistero degli Ufo *(unidentified flying objects)* che, secondo le varie opinioni, sono effetti ottici, scariche elettriche a forma globulare, palloni sonda, oggetti extraterrestri, velivoli di tipo segreto anglo-canadesi, illusioni ottiche acutiz-

zate dalla fantasia e dalla paura. Per una spinta più ardita a questo proposito, l'autore cita « The spaceships of Ezekiel » di Josef Blumrich e « Chariots of the gods? » di Erich von Daniken, i quali sostengono l'ipotesi di una invasione dallo spazio sul nostro pianeta agli albori dell'umanità, argomento trattato in varie pubblicazioni di successo da Peter Kolosimo. Comunque, il risultato concreto e positivo della fantascienza sul piano letterario proviene dal fatto di essere una critica del nostro tempo mediante la trasposizione nello spazio e nel futuro di situazioni-limite già attuali o prevedibili. Ray Bradbury, ad esempio, in « Farenheit 451 » (tradotto anche in versione cinematografica) ci descrive una società a senso unico che ha messo fuori legge la cultura e che colpisce severamente chi è in possesso di carta stampata. In « Essi ci guardano dalle torri » di J. G. Ballard, un autore che Giorgio Spina immeritatamente mette in disparte (forse perché non inglese ortodosso?), il mondo è assiduamente controllato da misteriosi guardiani extraterrestri nascosti in torri sospese nell'aria. In « Il tempo si guasta », sempre di J. G. Ballard, lo spunto è preso dalla corsa per la conquista dello spazio, e cioè dall'idea che un piccolo gruppo di persone possa venire segregato per lunghi anni in un'astronave che non si è mai staccata da terra, mentre gli astronauti sono convinti di navigare nell'infinito.

In genere — l'autore ne conviene — i libri di fantascienza registrano i sentimenti più disparati verso il progresso tecnologico, ossia attrazione e ripulsa insieme per un mondo più confortevole, ma uniforme e controllato. Dove la fantasia si sfrena è, naturalmente, nel campo dei *robot* (qui l'autore ricorda che il vocabolo è preso dallo slavo e significa lavoro, fatica, servizio). Se molti scrittori prevedono, ottimisticamente, che le guerre del futuro saranno combattute soltanto da automi lungo schermi invisibili di difesa elettromagnetica, altri, invece, prevedono la ribellione agli uomini dei *robot* e delle macchine e la loro conquista del mondo. Intanto, essendo i *robot* addestrati a realizzare ogni desiderio dell'uomo, sono i servitori ideali per tutti gli usi, compreso quello sessuale. Naturalmente i modelli più perfezionati arrivano ad avere autocoscienza e sentimenti.

L'autore trascura, però, nel suo studio la parte che ha avuto e che ha, anche nella fantascienza, l'emancipazione femminile. Un ottimo spunto lo avrebbe ricavato dal racconto « Consider her ways » di J. Wyndham — scrittore che lo Spina cita per altra opera —, in cui viene indicato come base di una società futura interamente femminile un sistema sociale a quattro classi (il problema della riproduzione è risolto biochimicamente): le dottoresse, le madri, le inservienti e le operaie.

I temi con il procedere del tempo sono inesauribili, ma la fantascienza vive in un clima disperato, che ne fa forse il genere letterario più tragico, oltre che più attuale, presentandoci l'umanità futura come un esercito di allucinati. Diamo merito a Giorgio Spina di aver trovato un serio oggetto di studio per gli studenti del Magistero. Riconosciamo con lui, infatti, che nella fantascienza (quella selezionata, naturalmente) può esservi spesso qualcosa che supera ciò che è pretesto per una semplice lettura d'evasione.

F. G.

SAINTE THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE: « Correspondance générale » - Tome I, 1877-1890; Tome II, 1890-1897 - Editions du Cerf e Desclée de Brouwer, Paris 1972-1974, pp. 1445.

L'opera fa parte della edizione critica delle opere complete (testi e parole) di S. Teresa di Lisieux. Essa fa seguito, nella medesima edizione cri-

tica, ai *Derniers Entretiens* (noti precedentemente come *Novissima Verba*) pubblicati nel 1971.

Le lettere di Teresa sono state il primo documento teresiano ad essere stato stampato con metodo critico. Va a mgr. André Combes il merito di aver affrontato il problema di una considerazione della evoluzione del messaggio di Teresa. Quando nel 1946 il Combes scriveva la sua « *Introduction à la spiritualité de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus* », il *corpus* teresiano contava soltanto la « *Histoire d'une âme* » (cioè la rielaborazione da parte di madre Agnese di Gesù dei manoscritti autobiografici di Teresa), frammenti di lettere ed alcune poesie annessi alla *Histoire* e infine i *Novissima Verba* (una selezione rielaborata di alcune parole di Teresa malata nell'infermeria del Carmelo raccolte da madre Agnese). Storico della spiritualità, il Combes avvertiva che tutto il messaggio teresiano era stato edito senza un preciso riferimento cronologico, che consentisse di esaminare la sua genesi ed il suo processo di formazione. Da questo punto di vista, nulla di meglio che l'edizione delle lettere di Teresa, sebbene, da quanto si conosceva (frammenti editi in annesso alla *Histoire d'une âme*), fosse già possibile intenderne la qualità.

Esse erano relative al tempo antecedente la redazione del testo edito nella *Histoire d'une âme*. Madre Agnese e Suor Genoveffa, le due sorelle superstiti di Teresa, che conservavano le lettere, accettarono la proposta del Combes di procedere a un'edizione autonoma di tutte le lettere, assumendosi l'incarico di indicare, per quanto possibile, la data là dove essa non fosse stata segnata da Teresa.

La richiesta del Combes e l'accettazione di madre Agnese dovevano tuttavia condurre a una situazione molto diversa da quella a cui essi avevano pensato. Per quanto al Combes non venissero presentati gli originali, ma delle copie delle lettere, egli finì per scoprire incidentalmente che la lettera a suor Maria del Sacro Cuore, che era stata incorporata nella *Histoire d'une âme*, differiva dal testo pubblicato in questa. La copia che suor Genoveffa aveva stabilito sull'originale era sensibilmente diversa. Si apriva così il problema critico degli scritti teresiani. L'intervento di uno storico esperto come il Combes nell'archivio personale delle sorelle di S. Teresa aveva aperto un nuovo e difficile problema. Il Combes ottenne un mutamento notevole da parte delle sorelle Martin. Esse accettarono che tutte le lettere, di cui era già stata data notizia, sia in appendice alla *Histoire d'une âme* e in uno scritto di suor Genoveffa sia negli atti del processo ordinario per la beatificazione, fossero riprodotte dal testo manoscritto; quelle invece che le sorelle Martin avevano conservato inedite sarebbero state pubblicate con le correzioni stilistiche di suor Genoveffa. L'edizione del 1948, patrocinata e avallata dal Combes, non poté dunque considerarsi che un passo avanti verso la conquista della *veritas theresiana*. Un passo tuttavia decisivo, perché, pubblicandosi la lettera alla sorella suor Maria del Sacro Cuore in un testo diverso da quello della *Histoire d'une âme*, poneva di fatto il problema della stampa dei manoscritti teresiani. Bisognava tuttavia attendere la morte di madre Agnese, l'editrice della *Histoire d'une âme*, per poter giungere a tale risultato. Fu suor Genoveffa a prendere la decisione. Tuttavia essa ritenne probabilmente che mgr. Combes le avesse forzato la mano, e preferì, al qualificato interprete del messaggio teresiano, un carmelitano, il padre Francesco di S. Maria. Nel 1956 veniva pubblicata così l'edizione in facsimile dei manoscritti autobiografici, con questo titolo *(Manuscrits autobiographiques)*, cui seguiva nel '57 l'edizione normale. Così, affrontando il problema delle lettere, il Combes aveva finito per risolvere quello di tutto il *corpus* teresiano. Egli aveva aperto la via, anche se altri aveva raccolto il frutto.

Dopo l'edizione in facsimile dei manoscritti autobiografici, si poneva quella degli altri scritti teresiani. Il problema presentato dai *Novissima*

Verba era estremamente complesso. Colei che aveva steso gli appunti, madre Agnese, distrusse i fogli originali e il quaderno in cui li aveva ricopiati, dopo averne dato due versioni, quella dei *cahiers verts*, preparati per il processo, e quella del *carnet jaune*, preparato ad uso del Carmelo di Lisieux. L'edizione critica, dopo aver edito il *carnet jaune* nel 1971 sotto il titolo di *Derniers entretiens*, affrontò il problema delle lettere. La morte di suor Genoveffa nel 1959 pose il Carmelo di Lisieux, ormai deciso alla pubblicazione integrale dei manoscritti, in possesso del *bien particulier* di suor Genoveffa. Risultò così che molte lettere di S. Teresa erano state tagliate e i frammenti conservati. Ciò era già noto, tuttavia, sin dall'epoca dei processi. L'invito fatto del resto dallo stesso promotore del processo ordinario a togliere dalle lettere ciò che vi poteva essere di troppo familiare e intimo giustificava il comportamento delle sorelle Martin. I frammenti di suor Genoveffa permisero di ricostruire delle intere lettere, per es. tutte quelle indirizzate da Teresa al padre. Dalle 237 lettere pubblicate dal Combes si giunse così alle 266 lettere della presente edizione critica, nei due tomi intitolati *Correspondance générale*. Suor Genoveffa aveva usato estesamente del suo diritto di « ritoccare », e l'edizione critica, posta in paragone con l'edizione del 1948, nell'appendice *C* mostra l'ampiezza di questi piccoli « interventi », per quanto non molto significanti se presi singolarmente. La *Correspondance générale* presenta dunque una maggior ampiezza di testi, rispetto alla edizione del 1948, e la garanzia della integrale fedeltà, non essendovi più tra il testo e l'editore la mediazione delle sorelle Martin.

L'edizione critica presenta, però, anche altri fatti significativi. Vengono pubblicate anche le lettere dei corrispondenti di Teresa, sia ad essa dirette, sia ad essa relative. Si tratta di 199 lettere, di lunghezza assai ineguale, che l'edizione critica ha inserito nel corso dell'epistolario teresiano, con numero e caratteri diversi. Accenni a Teresa in lettere aventi diverso oggetto sono stati raccolti in fondo al volume. In quest' ultima parte sono conservate le belle lettere di M.me Martin alla cognata, M.me Guérin, che Teresa aveva già utilizzato, almeno in parte, nella sua autobiografia. Tuttavia si deve anche dire che, se l'edizione critica perfeziona e compie quella del '48, essa non aggiunge nulla di nuovo alla conoscenza di Teresa. Le lettere aggiunte sono in genere lettere d'infanzia o dediche di immagini o brevissimi biglietti.

Dal punto di vista della completezza materiale dell' informazione tutto è ormai stato fatto. Nulla più è possibile aggiungere. Ma il messaggio teresiano resta là. La sua semplicità è in realtà solo apparente, e solo un grosso sforzo teologico può tradurlo.

Ma non sembra che sia sotto questo aspetto che Teresa oggi interessi. Il centenario non ha affrontato con opere nuove la dottrina di S. Teresa di Lisieux. Eppure questa può sopravvivere soltanto divenendo teologia, in quanto nutrita di pensiero. Il messaggio teresiano è ben lungi dal perdere la sua attualità. Ma esso rischia di essere captato da un interesse diverso, che lo de-teologizza e lo « secolarizza ». Teresa non è vista oggi come la Chiesa che continua, ma come la condanna di un passato ecclesiale. Eppure essa è ben lungi dal fornire spunti alla teologia critica ed al secolarismo. Il testo più interessante che l'edizione critica ci ha portato è una lettera a suor Maria della Trinità, a commento di una immagine di S. Giovanni della Croce: « Quand l'amour que l'on porte à la créature est une affection toute spirituelle et fondée en Dieu seul, à mésure qu'elle croît, l'amour de Dieu croît aussi en notre âme; plus alors le coeur se souvient du prochain, plus il se souvient aussi de Dieu et le désire, ces deux amours croissant à l'envi l'un de l'autre » (LT 188, pp. 853). La dialettica e l'integrazione dei due amori, la legge del loro reciproco ordine, sono state espresse con una forza ed una chiarezza incomparabili. Quale migliore difesa dalla secolarizzazione

di queste parole? Esse sono dette dal cuore del Mistero divino, divenuto proprio all'uomo.

G. B. B.

JEAN-FRANÇOIS SIX: « THÉRÈSE DE LISIEUX AU CARMEL » - Seuil, Paris 1973, pp. 400.

Questo nuovo libro del Six su S. Teresa di Lisieux costituisce un netto progresso rispetto al libro precedente del medesimo autore sull'infanzia di Teresa (cfr. « *Renovatio* » 1973, n. 2, pp. 301-304).

Ora che l'autore dispone di una possibilità di riferimento più ampio e diretto alla dottrina della Santa e alla autointerpretazione della sua vita, il tentativo di situare Teresa all'interno del suo mondo acquista forza e significato.

Interpretare i condizionamenti che Teresa ha dovuto superare per diventare una figura così decisiva e significativa della storia della spiritualità non è un compito facile. Il Six cerca in varie direzioni e in vari punti di riferimento: la psicanalisi, la letteratura psicologica, la relazione tra tubercolosi e comportamento, la storia politica, la storia del costume, la storia della spiritualità, la storia del Carmelo in Francia nel secolo XIX. Queste cose, ed altre ancora, sono introdotte per cercare di situare Teresa nel suo tempo e nel suo mondo, per delineare la sfida cui Teresa è una risposta.

L'intervento di punti di considerazione così diversi è certo stimolante. Tuttavia i legami tra i fatti raccontati e la vita di Teresa sono assai tenui, e non corrispondono ad alcuna vera necessità. L'avvicinare l'incendio del *Bazar de la Charité*, avvenuto il 4 maggio 1897, al testo teresiano sulla carità scritto pressappoco nel medesimo tempo, o il contrapporre a questo il foglio antisemita di Drumont « *La libre parole* » può avere un certo effetto drammatizzante. Ma rimane una impressione di artificio. Non sembra necessario collocare il messaggio teresiano su questo fondo scuro per farlo meglio risaltare. Il gusto di unire al termine Bazar quello di Carità può essere giustamente criticato; l'episodio che vide gli uomini salvarsi dal fuoco colpendo con la canna le donne può dar luogo ad osservazioni sulla condizione femminile del tempo. Ma non si deve giudicare la novità di Teresa rispetto a questi fatti, perché non si può ridurre ad essi il cattolicesimo francese fin-de-siècle. Per far risaltare la novità della spiritualità teresiana è ad una spiritualità che si deve paragonarla. Non è nel paragone a fatti culturali e politici del suo tempo che si coglie la storicità di Teresa, per la semplice ragione che non fu alle idee politiche o al tipo di cultura dei cattolici francesi, o dei cattolici « tout court » del suo tempo, che essa si paragonò.

Anche i riferimenti di tipo psicanalitico lasciano qualche perplessità, perché sono troppo rapidi, smorzati dalla foga del racconto. Il Six vuole dimostrare che Teresa investe nel suo cammino verso la pienezza dell'amore divino tutte le sue energie umane, comprese quelle sessuali: la santità di Teresa investe sia l'anima sia il corpo. Ciò andrebbe precisato. L'autore vede, ad esempio, nel sangue e nell'effusione del sangue un implicito riferimento sessuale, e ritiene perciò tale dimensione presente nel desiderio di raccogliere il sangue di Cristo, che Teresa prova dopo la grazia di conversione di Natale, e che viene esaudito nel bacio alle piaghe del Crocifisso da parte di Pranzini, o nel desiderio del martirio per il suo fratello spirituale missionario, il Roulland.

Non ci si può sottrarre ad un'impressione di imprecisione o di arbitrarietà. Occorrerebbe un qualche accenno alla sistemazione teorica cui il Six fa riferimento, e poi vedere sulla base di essa se tali correlazioni funzionano. Ancor più incerto è il riferimento ai

« problemi sessuali e sentimentali dei tubercolosi », fatto mediante la citazione di un testo medico, per la verità tutt'altro che assertorio. Il Six ha al massimo, dunque, posto un problema, ma le suggestioni da lui avanzate per risolverlo ci sembrano assai affrettate.

Più interessanti ci sembrano le osservazioni sulla storia della spiritualità carmelitana in Francia, anche se, frammentarie quali sono, paiono un « assaggio » piuttosto che una visione d'insieme. Questi testi contengono quasi tutte le nozioni-base da cui muove Teresa, e possono servire a rendere più chiaro il punto d'inserzione della novità teresiana nella continuità della tradizione del Carmelo francese.

Le idee che Teresa trasformò, sono già là ed in evoluzione. Vi è la relazione tra sofferenza ed amore, il tema complesso della riparazione, la relazione di causalità soprannaturale tra la vita della carmelitana e la condizione di tutti gli uomini, il ruolo ecclesiale della carmelitana, la relazione della vita carmelitana alla vita sacerdotale. I temi carmelitano-berulliani sono tutti presenti, e in qualche punto — per esempio in madre Thérèse de Jésus — sembrano assumere già toni vicini a quelli di Teresa di Lisieux.

Dov'è tuttavia la differenza? Il Six non è stato il primo a cercarla. Già colui a cui si deve il « nuovo corso » degli studi su S. Teresa, André Combes, scriveva che la spiritualità della Santa era « extra lineam berullianocarmelitanam » ed indicava qual punto, in cui la novazione è avvenuta, « doctrinam de divina misericordia ac redemptione, nec non de humana deificatione » (A. Combes, *De doctrina spirituali S. Theresiae ab Jesu infante*, Roma - Parigi 1967, p. 169). Tuttavia il Combes aveva indicato un'altra tradizione, che era stata più importante di quella berulliana: una linea che, attraverso il padre Pichon, risaliva a S. Margherita Maria Alacocque (cfr. Almire Pichon, *Retraite*, a cura di A. Combes, Roma - Parigi 1967).

Le formule più classiche teresiane hanno tra l'altro un precedente evidente nelle formule di S. Margherita Maria (cfr. G. Baget-Bozzo, *S. Teresa del Bambino Gesù ed il mistero dello Spirito Santo*, « Renovatio » 1968, n. 1, pp. 40-61).

Il Six sembra del tutto ignorare il testo del padre Pichon pubblicato dal Combes. Esso in realtà non è un testo che riguardi direttamente Teresa, perché è il testo di un ritiro del padre Pichon, tenuto nel 1902 e influenzato dalla pubblicazione della *Histoire d'une âme*, che egli stesso cita. Ma, tuttavia, è certo che l'influenza del Pichon si è esercitata su Teresa, e che, evidentemente, sia nel ritiro edito dal Combes sia nelle lettere di direzione a M.me Archer pubblicate nel medesimo volume, la dottrina del gesuita è autonoma rispetto a quella di Teresa. Ora i punti di contatto sono impressionanti. Per verificare la novità di Teresa è con questo tipo di spiritualità che bisogna misurarla, tanto più che il Pichon ha esercitato su di essa la più diretta influenza spirituale. Più di una formula che il Six usa per indicare la novità teresiana potrebbe essere adatta a qualificare la posizione del padre Pichon, del tutto dipendente dalla tradizione di Paray-le-Monial.

E' per questo che l'impianto del libro del Six ci sembra gravemente manchevole. Ed è ancora per questo che ci siamo meravigliati di vedere il suo studio rappresentato come nuovo e fecondo, ad es. dalla *Revue Thomiste* (cfr. M. M. Labourdette, genn.-marzo 1974, pp. 105-126).

Sembra che le due ultime opere del vero rinnovatore degli studi teresiani, il Combes, siano state di fatto ignorate dagli interpreti francesi di S. Teresa. Mentre il Combes ha cercato di situare la dottrina teresiana in riferimento ai suoi precedenti sul piano della spiritualità, il Six ha come giustapposto dei motivi diversi alla figura della Santa, connettendoli con uno stile vigoroso ed ardito. Ma è solo dopo che si sia veramente ben situata Teresa nella storia della dottrina e della spiritualità cristiana, che si possono fare i riferimenti con figure significative della storia della cultura, come ad esempio Nietzsche.

Qui il riferimento, fatto anche dal Six, potrebbe essere fecondo, perché ci troviamo in ambedue i casi di fronte ai problemi della ricerca di un nuovo rapporto tra l'Assoluto e la quotidianità, espresso in una sintesi vitale, in un modo di vivere. Ma, nonostante qualche riferimento a Nietzsche piuttosto sporadico, il Six preferisce il riferimento a Marx. Ciò è molto conforme al gusto della cultura cattolica del nostro tempo, e non è nemmeno impossibile in sé, se fatto con il Marx giovane. Ma è agli aspetti più banali del Marx dei marxismi che il Six fa riferimento. Come può non suonare gratuita, detta così brevemente, senza un principio di interpretazione, questa frase: « Ciò che Marx ha detto sul piano economico, Teresa lo ha detto sul piano spirituale » (p. 288)? Tanto più che, paradossalmente, la frase che precede questa sembra tutt'altro che « marxista »: « (Teresa) ha capito che *non* ci sono due classi d'anime: da un lato gli aristocratici, le grandi anime capaci di eroici annientamenti, e dall'altro i poveri, capaci solo di trascinarsi al seguito dei primi ». E' singolare sentir affermare che secondo Marx *non* ci sono due classi: in realtà, il Six vuol dire che per Teresa vi è un « rovesciamento », quel « rovesciamento » che la induce a preferire alle « grandi anime » le « piccole anime ».

Ma è sufficiente tale contrapposizione a rendere comprensibile l'affermazione secondo cui Teresa dice sul piano spirituale quello che Marx dice su quello economico? Questa banalizzazione è un incidente rispetto alla tenuta generale del libro del Six, ma un incidente implicito nel modo un po' da zibaldone con cui è scritto questo libro.

L'attenzione dell'autore alla quotidianità della vita di Teresa, la ricerca del quadro dei suoi condizionamenti lo hanno condotto a qualche riconsiderazione sulle persone che circondarono Teresa, e sui suoi rapporti con esse. La ricerca del « particolare » nella vita di Teresa è andata innanzi, forse anche oltre ciò che è possibile in concreto raggiungere. Era inevitabile che si cercasse di cogliere il momento di maniera nel rapporto idillico tra le sorelle Martin nel Carmelo di Lisieux e che madre Agnese di Gesù perdesse il suo trono. Il Six ha ritrovato nella prosa stessa di Teresa (e nelle testimonianze stesse di madre Agnese) il segno dei conflitti che Teresa dovette sopportare e la difficoltà dei suoi rapporti con le sorelle ed in particolare con madre Agnese. Rimane però l'impressione che l'autore calchi un po' troppo la mano, e che, preoccupato di dare un'immagine comprensibile e drammatica, trasformi talvolta i protagonisti in personaggi.

Non mancano inoltre osservazioni nuove sullo stesso messaggio teresiano. Non avevamo mai letto la contrapposizione tra l'« ascensore » teresiano e la « scala » degli autori spirituali. Sorprende un po' tuttavia sentire affermare con tanta nettezza che « la metafora della scala è segnata, nella storia della spiritualità, da un certo platonismo » (p. 343). Dipende da cosa si intende per « platonismo ». Potremmo dire che il simbolo della scala mette in luce la dimensione umana, attiva dell'ascesa spirituale, mentre con il simbolo dell'ascensore (le braccia di Gesù, nella similitudine teresiana) Teresa vuole metter in luce soprattutto l'iniziativa della grazia divina.

I due volumi del Six, soprattutto il secondo, ci paiono però, nonostante i loro limiti, un contributo importante agli studi teresiani. Ci sembra, tuttavia, che Teresa dovrebbe essere studiata più teologicamente. Il tema « dove è la novità teresiana » è un tema che chiede di essere affrontato sul piano dottrinale. Se fosse esatta la risposta che abbiamo tentato nell'articolo citato, con Teresa avrebbe luogo una nuova attenzione al tema dello Spirito Santo, come a quello della divinizzazione dell'uomo. Su questo punto il centenario, per quanto sappiamo, non sembra averci apportato alcun nuovo passo innanzi, dopo quelli fatti da mgr. Combes.

G. B. B.

JEAN GUICHARD: « IGLESIA, LUCHA DE CLASES Y ESTRATEGIAS POLITICAS » - Traduzione dal francese di Alfonso Ortiz - Sigueme, Salamanca 1973, pp. 142.

E' uno dei tanti libri nati vecchi, nel senso che ripete i soliti strombazzamenti pseudoculturali. Secondo Jean Guichard, cresciuto in quella cultura che è lievitata sul versante illuministico-marxista, la Chiesa dovrebbe passare da una « politica riformista » a una « politica rivoluzionaria ». Si sa già che cosa l'autore intende per « riformista » e « rivoluzionaria ». Il modo del passaggio da una fase all'altra è presto detto. Ma facciamo la fatica di rivedere questo passaggio punto per punto.

La Chiesa dovrebbe rinunciare alle strutture e finalità attuali e, invece, insistere nella preparazione delle masse dei fedeli a un regno terreno, cioè marxista. Dovrebbe porre fine al « compromesso politico » con la classe dirigente e dare inizio al reclutamento dei cristiani per le lotte « del popolo ». Non dovrebbe più tenere i fedeli sotto il controllo « politico » nell'opera di modellamento della coscienza individuale verso una scelta conservatrice, bensì passare alla secolarizzazione radicale nell'organizzazione politica. Dovrebbe trascurare la dottrina sociale cristiana e iniziare una analisi « scientifica » (leggi marxista) del fenomeno sociale. Anziché fermarsi al rigore dottrinale e organizzativo attuali, che fanno considerare la conversione come sottomissione a un sistema prestabilito, la Chiesa dovrebbe accettare l'invito a una ricerca dottrinale e strutturale che consideri la conversione come ricerca continua del perfezionamento sociale. I « dovrebbe » non sono finiti. La Chiesa dovrebbe rifiutare l'alleanza con i regimi politici dominanti e adottare una « libera » iniziativa, « libera » nel senso di schierarsi al fianco delle forze marxiste. La Chiesa non dovrebbe avere alcuna nostalgia del passato, ma operare sulla spinta di un'avventurosa apertura verso il futuro. Infatti, sostiene l'autore, non vi sarebbe nessun antagonismo nell'interno della Chiesa, se vi fosse la possibilità di aperture, dibattiti e critiche. Infine, dovrebbe promuovere la continuità d'azione nel processo rivoluzionario e non limitarsi alla sola critica di alcuni aspetti sociali del momento. Pare che basti.

Per Jean Guichard la connessione fra religione e politica è talmente stretta da non riuscire a concepire come si possa pensare a due cose diverse. Egli parte da questo equivoco e inevitabilmente lo continua sino alla fine del libro; però dice — ed è difficile smentirlo su questo punto — che il posto occupato dalla politica nelle attuali preoccupazioni religiose è conseguenza della crisi sociale stessa. Aggiunge, tuttavia, che il sistema istituzionale e ideologico della Chiesa, che a suo tempo si adattò alla società capitalista liberale nata dalla rivoluzione francese, deve ora sopportare i colpi di quelle trasformazioni che segnano la fine dell'ideologia liberale: « la contestaciòn religiosa en la iglesia tiende a reproducir, en su contenido y en sus métodos, la contestaciòn polìtica en la sociedad » (p. 31). Per conseguenza, il tipo di contestazione che oggi praticano i gruppi religiosi è determinato da due orientamenti diversi. Secondo tale analisi c'è, da un lato, la parte conservatrice della Chiesa che, sentendosi minacciata nelle basi, insiste con sempre maggior frequenza a proteggersi come istituzione; e, dall'altro, l'influenza di due correnti progressiste, sociali e politiche, antagoniste, laiche, nelle quali giocano un ruolo preminente la tradizione marxista e quella positivista o scientifica.

Nello sviluppo proliferante di varie forme di contestazione appare, poi, nella Chiesa stessa, una dialettica, specifica del nostro tempo, fra politica e religione, promossa da un movimento che cerca per il marxismo una giustificazione religiosa. Nella cornice sociale contemporanea, sostiene il Guichard, « l'umanesimo tecnico » non

può essere quello dei « lavoratori », dato che esso è il punto di distinzione tipico delle classi dominanti dei paesi occidentali e dei tecnocrati economici, per i quali mantenere il dominio in questo campo è condizione-base della sopravvivenza come classe di potere nei confronti delle classi sottoposte. A parte « l'appoggio » che la Chiesa, dice il Guichard, continua a dare all'« umanesimo tecnico », essa avrebbe pure il torto di condannare la violenza in tutte le sue forme — guarda caso — « sin excepciòn alguna » (p. 79). E qui si ricade sul concetto scontato che i buoni sono tutti da una parte e i cattivi tutti dall'altra. La Chiesa avrebbe il torto di non fare distinzioni, ma, naturalmente, di preoccuparsi soltanto della propria conservazione e della propria presenza in un qualsiasi paese sotto qualsivoglia regime, considerandosi l'unica garanzia di libertà, sviluppo e rispetto della persona umana, il che, secondo l'autore, è decisamente un male. Ciò permette alla Chiesa di svolgere una strategia centrista che va dal conservatorismo al riformismo, fatto che proprio non va giù al nostro autore. Nell'evoluzione dei paesi capitalisti essa tende a un livellamento degli squilibri economici attraverso blande riforme. Nei paesi socialisti tende a riallacciare rapporti con il vertice politico per il recupero di una certa libertà d'azione. Nei paesi del Terzo Mondo cerca di favorire una evoluzione pacifica, superando i problemi dello sviluppo economico in maniera concorde e morbida contro il prevalere di soluzioni rivoluzionarie. Nelle questioni internazionali si adopera per la coesistenza pacifica fra est e ovest mediante la composizione indolore dei conflitti locali. Orbene, questa politica non va bene per Jean Guichard, il quale vorrebbe che la Chiesa spingesse l'umanità alla guerra sociale e totale in nome di Cristo (o, meglio, di Marx).

Non sarebbe il continuo incitamento all'odio di classe a determinare fra i cristiani comportamenti politici contrari alla dottrina sociale della Chiesa, ma, secondo l'autore, la vocazione della Chiesa ad accorrere sempre in difesa della proprietà privata e dell'ordine stabilito. A questo punto ne consegue che la fede « non è adeguata ai tempi ». Perciò, se proprio i cristiani vogliono ancora rimanere dei « credenti », con sommo rincrescimento del nostro autore, almeno che si alleino ai marxisti! E' una sua affermazione esplicita.

Ecco, magari Jean Guichard non conosce o non intende lo spirito del Vangelo, ma gli si può dare atto di avere suggerito un altro movimento politico (uno dei tanti), che potrebbe chiamarsi partito marxista-cristiano per la fine del cristianesimo. I commenti sono superflui. Tuttavia una domanda maliziosa ci sorge spontanea: uscirà mai un libro di questi « irrispettosi » autori « cristiani » che osi indicare pure ai marxisti che cosa, per quanto sta in loro, « dovrebbero » fare per migliorare la loro ideologia? O non sarà che, verso « quella » parte, manca ormai il coraggio (benedetto complesso d'inferiorità!) di suggerire che anch'essi, pur con tutte le cautele, « dovrebbero » cercare di essere... un po' meno marxisti, nel timore fondato di rimediare questa volta soltanto dei pesci in faccia?

F. G.

SIMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN: « HYMNES 41 - 58 », tomo III - Sources Chrétiennes 196 - Cerf, Paris 1973, pp. 402.

Le *Sources Chrétiennes* concludono la pubblicazione del corpus di uno dei maggiori e più universali mistici cristiani. La singolare potenza di questa opera ci appare ora in tutta la sua forza ed attualità. In una congiuntura teologica che usa della apofasi per

fondarsi come teologia secolarizzata, le parole del mistico bizantino, da cui ci divide un millennio, sembrano parole per il nostro tempo: « Essi non ti vogliono cercare, e credono di possederti; o, se confessano di possederti, allora essi proclamano che sei inafferrabile da tutti, che nessuno è capace di vederti tra gli uomini... Oppure insegnano che sei afferrabile ed accessibile a tutti gli uomini... Ma in ambedue i casi sbagliano » (*Inno* 55, 180 sg.). Queste parole sembrano dirette a quei teologi contemporanei in cui la tesi dell'assoluta inafferrabilità di Dio si congiunge legittima ad una concezione secolaristica della salvezza.

Simeone rompe con la tradizione apofatica della teologia greca risalente ai Cappadoci. Egli sottolinea, in questi ultimi *Inni*, il suo carattere di uomo semplice, non coltivato. La sua « teologia » nasce dalla fede comune e dalla esperienza delle cose divine, e può pertanto spezzare senza difficoltà gli *idola scholae*. Le tesi di Simeone sono fondamentalmente due: Dio è conoscibile e sperimentabile in pienezza anche in questa vita; tale esperienza è la conseguente e radicale attualizzazione della grazia battesimale. Dio è invisibile per natura, ma è visibile per grazia, e la grazia della visione di Dio ha radice nella incarnazione del Verbo: « Egli, che all'inizio è sopraessenziale e increato, ha preso la carne e si è mostrato a me come creatura, divinizzandomi totalmente. Allora io, divenuto dio per dono, posso guardare colui che è Dio per natura. I generati dallo Spirito Santo meritano il nome di dei, e vedono il Padre che non cessa di abitare la luce inaccessibile » (*Inno* 52, 50 sg.). L'incarnazione, dunque, significa la visibilità di Dio, perché è un atto di Dio stesso che pone nella carne la pienezza della sua divinità. Simeone si pone così nel cuore del mistero cristiano, evitando ogni censura di linguaggio alla potenza del mistero teandrico.

Simeone insiste sulla missione dello Spirito, conformemente alla spiritualità cristiano-orientale. Il Figlio « deifica attraverso lo Spirito Santo quelli che si è unito secondo la carne e, da uomini che erano, li trasforma senza cambiarli e li fa divenire dei, partecipi della società divina nello Spirito Santo » (*Inno* 51, 95 sg.). Come conseguenza della assunzione della carne da parte del Verbo e della unione che ciò pone tra Lui e tutta l'umanità, lo Spirito Santo è inviato a divinizzare le singole persone. In Cristo è la natura umana che diviene teandrica, nello Spirito Santo il dono teandrico è partecipato ai singoli. La dignità teandrica è ben lontana dal comportare fratture nella dimensione etica o nella capacità di sofferenza della condizione presente dell'umanità. Simeone afferma che la salvezza avviene per misericordia (*Inno* 52, 50 sg.). In un primo stadio, lo Spirito Santo rende somiglianti a Dio, fa imitare le sue opere in materia di temperanza, di coraggio e di amore per gli uomini, rende capaci di sopportare le prove e amare i nemici, di pregare per tutti affinché tutti, se è possibile, siano salvati. Così l'uomo diviene immagine del suo creatore, come era stato creato.

Solo ristabilita l'immagine, cancellata interamente l'eredità di Adamo nonché il segno del peccato, fatto dell'uomo « l'imitatore in tutte le cose della perfezione stessa di Dio », solo allora « il Creatore manderà lo Spirito divino... che soffierà, che fisserà sostanzialmente il suo soggiorno in te, e ti renderà incorruttibile, nel tuo corpo tutto intiero, e ti farà dio per grazia, somigliante al tuo modello » (*Inno* 44, 145 sg.). Simeone riprende la distinzione tradizionale tra immagine e somiglianza. Somiglianza indica un'assimilazione al corpo di Cristo in gloria: la gloria corporea del Cristo investe il corpo stesso dell'uomo. E' un tema che Simeone ha già svolto abbondantemente negli *Inni* (cfr. ad es., l'*Inno* 15). Nel corpo stesso corruttibile opera la potenza dello Spirito Santo, inviato dal Cristo risorto. Colui che ha ricevuto in pienezza la vita teandrica non è più assimilato all'uomo terrestre, Adamo, ma all'uomo celeste, il Cristo: « quale è il Cristo celeste, tale tu devi essere » (*Inno* 44,

300). Coloro che hanno ricevuto il Cristo, pane celeste, sono per sempre spogliati dalla corruzione, anzi « rivestiti della incorruttibilità, sbarazzati dalla morte e strettamente uniti alla vita. Essi divengono immortali, incorruttibili, e per questo sono chiamati celesti » (ibidem, 335 sg.).

La teandria che l'uomo riveste in Cristo, ha in sé la potenza della resurrezione, e dunque della nuova carne, della carne divinizzata.

Per Simeone è di estrema importanza il carattere cosciente del processo di divinizzazione. Tutto è divinizzato, anche la coscienza, e il processo di divinizzazione è totale o non è. Il modello della divinizzazione dell'uomo è l'umanamento del Verbo: « se è scientemente, coscientemente ed attivamente che Dio ha preso la totalità dell'umano, allora è tutto intiero che io sono divenuto Dio, sensibilmente e coscientemente, non per essenza, ma per partecipazione. E ciò lo si deve assolutamente credere, se si ha la fede ortodossa » (*Inno* 50, 197 sg.).

Simeone espone qui una contrapposizione singolare tra fede da un lato, fede ed opere dall'altro. Egli dichiara « increduli quelli che s'appoggiano sulla fede sola, senza le opere » (*Inno* 50, 215 sg.). Le opere sono « mettere in pratica quello che il Salvatore ha ordinato » (ibidem, 236), ma allora « tu vedrai brillare alta e chiara la luce... tu vedrai immaterialmente l' Essenza immateriale trapassare da parte a parte la tua anima e, con essa, tutto il corpo » (ibidem, 238 sg.). Le opere conducono dalla fede alla visione. La luce in cui Simeone contempla Dio è lo Spirito Santo (*Inno* 55, 127 sg.). E' sempre allo Spirito che Simeone attribuisce l' opera della divinizzazione. E' lo Spirito che investe tutto l'uomo, il suo sapere, la sua coscienza, la sua azione e trasforma l'umanità adamica in teandria, in divino-umanità. Anche se la parola non è in Simeone, il concetto sostiene tutta la sua opera. La parola di Simeone nel descrivere l'opera dello Spirito Santo acquista forza poetica e densità teologica: « (Lo Spirito Santo) diviene come una piscina divina e luminosa (*Inno* 44, 349 sg.)... Essendo Dio, lo Spirito divino rimodella intieramente tutti coloro che egli riceve in se stesso, dà loro la nuova vita, li rinnova in modo indicibile » (ibidem, 357 sg.).

Per Simeone lo spazio tra tempo ed eternità è già superato dal cristiano. Per questo manca nel pensiero del « nuovo teologo » l'analogo della dottrina occidentale del lume di gloria. La teandria è già presente in pienezza nella vita mortale, e perciò l'uomo nuovo può compiere tutti i suoi atti nel tempo dell'uomo vecchio.

L'apofatismo è vinto da Simeone nella gioia per la Gloria di Dio partecipata all'uomo in questa vita, nella coscienza della teandria, che si è compiuta nell'incarnazione del Verbo e nella missione dello Spirito Santo.

Ma non si può dire che in Simeone la *theologia crucis* sia sacrificata alla *theologia gloriae*. « Ciò che fa la gloria del Cristo, sono la croce e le sofferenze che Egli ha subito per glorificarci » (*Inno* 52, 143 sg.). Simeone polemizza contro gli ecclesiastici mondani che vogliono la gloria ed il potere secolare e rifiutano la croce del Signore: « O mio Cristo, libera quelli che confidano in te dalla vanità immonda e dall'orgoglio: facci partecipi delle tue sofferenze e della tua gloria » (ibidem, 148 sg.).

Ma il mistico in Simeone acquista tonalità profetica nella denuncia degli ecclesiastici mondani. Essi si occupano di danaro e di buona vita: « ma l'anima della Sposa di Cristo? chi tra di noi, preti, chi si preoccupa della sua bellezza? Mostratemene uno solo e mi basta! ». E se qualcuno non condiscende alle passioni mondane, allora, dice Simeone, identificandosi con gli ecclesiastici mondani, « noi lo perseguitiamo, lo cacciamo dalla sinagoga, come lo fu il Cristo, nostro Signore, dai grandi sacerdoti del suo tempo » (ibidem, 314 sg.). Così Simeone, che ha tanto insistito sulla Chiesa come corpo di Cristo, non esita a riconoscere in essa la presenza del « vecchio fermento », la latenza della sinagoga, che si manifesta nel-

l'ostilità al vero cristiano da parte degli ecclesiastici mondani. E' il *mysterium iniquitatis* che opera anche nella casa di Dio.

Queste parole di condonna sono attribuite da Simeone al Verbo, così come le parole di invito al popolo di Dio, che vengono subito dopo dure parole di critica ai monaci. E' verso il fedele comune che vengono usate le parole più dolci, di invito, non di condanna: « Quanto a te, mio popolo santo, vieni con amore verso il tuo Maestro! » (*Inno* 58, 370 sg.).

La tradizione mistica che Simeone esprime, è diversa da quella prevalsa in occidente, e che ha tanto insistito sulla notte dei sensi e dello spirito e sull'« assenza » di Dio. Simeone conosce bene i ritmi alterni del senso della Presenza, e l'intenzione purificatrice che li governa. Tuttavia, lontano dall'apofasi teologica della tradizione orientale, Simeone è anche lontano dall'apofasi mistica della tradizione occidentale.

Questa ricchissima spiritualità ha qualcosa da dire ai cristiani del nostro tempo? Nelle tenebre del mondo secolarizzato non ha un suo ruolo una mistica della luce? In tanto sconforto, le parole di Simeone suonano come quelle del profeta: « consolate, consolate il mio popolo »...

La mistica della luce e della divinizzazione è anche un antidoto contro i surrogati dell'entusiasmo e del gusto carismatico che sono un mezzo facile di reazione al secolarismo. Essa è rivolta verso il cuore della vita cristiana, respira solo dinanzi alla presenza trinitaria. I fratelli di Simeone in occidente sono soprattutto i mistici che non sono stati teologi della mistica: da Teresa d'Avila a Teresa di Lisieux, da Maria dell'Incarnazione a Elisabetta della Trinità, dalla de Geuser a Maria Maddalena dei Pazzi. L'elenco non finirebbe. C'è una scuola dell'esperienza divina in cui il linguaggio, fondato sulla Scrittura e sulla Tradizione, si unifica attraverso i secoli.

G. B. B.

JACQUES DUPONT: « LES BEATITUDES » - Volume III - les évangelistes - Gabalda, Paris 1973, pp. 743.

Lo scritto del Dupont del 1954 sulle beatitudini si è ampliato nel corso della nuova edizione, divenendo un'opera in tre volumi, di cui il presente è il più ampio. Il terzo volume è dedicato alla redazione matteana e lucana delle beatitudini. L'autore segue il metodo della « storia delle forme » e quello della « storia della redazione »: assume perciò come dato il principio esegetico che i testi evangelici vanno considerati in riferimento al loro contesto ecclesiale e alla personalità dell'autore che compie la redazione definitiva della tradizione precedente, orale o scritta che essa sia. Questo presupposto governa strettamente l'esegesi del Dupont. Il suo metodo consiste pertanto nel ricercare il punto di vista del redattore, e nell'interpretare il testo in funzione di esso. Il terzo volume, diviso in due parti (una dedicata alla versione lucana delle beatitudini, l'altra a quella di Matteo), procede in ambedue le parti secondo tale metodo.

Per il Dupont le affermazioni di Gesù sulle beatitudini appaiono come una espressione del suo messaggio centrale: il regno di Dio è vicino. Tale annuncio va visto alla luce delle risonanze che la speranza del regno di Dio riceve dalla ideologia reale tradizionale: in quanto re giusto e misericordioso, Dio deve fare trionfare il buon diritto dei poveri e degli oppressi. La venuta di Gesù è il primo atto dell'intervento di Dio in funzione dello stabilimento del suo regno. Le beatitudini hanno dunque per il Dupont un significato sociale ed attuale: è ai socialmente emarginati che Gesù si rivolge affermando che la sua venuta è il primo atto dell'intervento di Dio che rovescia la loro sorte. In questa prospettiva il messianismo di Gesù non sembra trascendere il mes-

sianismo della letteratura apocalittica giudaica. Questo dato originario è reinterpretato dagli evangelisti in funzione delle esigenze della comunità cristiana: dal contesto del messianismo giudaico passiamo a quello della Chiesa delle origini. « Storia delle forme » e, in particolare, « storia della redazione » sono dunque i presupposti ben stabiliti dell'esegesi del Dupont.

Il Dupont esamina prima la versione di Luca. Le beatitudini sono in Luca rivolte ai cristiani: lo si deduce dal fatto che Luca formula le beatitudini in seconda persona plurale, mentre in Matteo le beatitudini hanno forma impersonale, salvo quella dei discepoli perseguitati, chiaramente rivolta ai cristiani. Luca ha modificato la sua fonte, indicando direttamente il suo pubblico.

I destinatari delle beatitudini di Luca sono i cristiani delle prime comunità, perseguitati dai giudei. I *vae* che seguono in Luca le beatitudini, si riferiscono, per il Dupont, ai giudei increduli e persecutori. In Luca i farisei vengono definiti amatori del danaro e gli scribi accusati di rapacità.

Dietro la condanna dei ricchi si profila il problema della incredulità di Israele. Anche coloro che ridono al presente e piangeranno nel futuro, potrebbero essere i giudei increduli, poiché in Lc 23, 28-31, le figlie di Gerusalemme vengono invitate a piangere su se stesse e sui propri figli.

Luca ha trasposto le beatitudini di Gesù in un nuovo contesto, facendone scivolare in una nuova direzione il significato e alterandone la struttura. Gesù annunciava le beatitudini ai poveri e agli afflitti come tali. Poiché Egli era l'inizio dell'avvento del regno, le beatitudini indicavano in Gesù una situazione attuale: la contrapposizione era tra passato e presente. In Luca invece le beatitudini si rivolgono ai cristiani nel tempo presente: la contrapposizione è tra presente e futuro. Influenzato dal Conzelmann (non a caso l'iniziatore della « storia della redazione »), il Dupont vede in Luca l'evangelista che stempera nella teologia della storia la tensione escatologica della predicazione originaria di Gesù: la tribolazione cessa di essere un segno escatologico per divenire quello della condizione ordinaria del cristiano. Al passaggio dal povero al discepolo corrisponde il passaggio della beatitudine dal presente al futuro. Ma di quale futuro si tratta? Avendo interpretato Luca come colui che diminuisce la tensione escatologica del messaggio di Gesù, il Dupont è conseguente nel domandarsi se Luca non abbia modificato anche più radicalmente l'annuncio originario, sostituendo alla escatologia collettiva quella individuale. Secondo il Dupont, in Luca è alla morte del singolo che si compie la promessa: alla dimensione storico-comunitaria e alla tensione escatologica è sostituita una dimensione salvifico-individuale e la tensione tempo-eternità (che subentra a quella storia-escatologia).

Il Dupont esamina alcuni testi del vangelo di Luca e degli Atti per rilevarvi un'attenzione alla condizione del singolo dopo la morte e prima del giudizio escatologico. Il Dupont afferma che, pur senza voler imporre a Luca una sintesi dell'escatologia che egli non ha voluto compiere, l'evangelista offre testi indicanti già chiaramente l'idea di un giudizio particolare definitivo dopo la morte: in particolare, la conclusione della parabola di Lazzaro e del ricco Epulone (16, 22-24) e la promessa del paradiso immediatamente post mortem al buon ladrone (23, 43). Poiché il Dupont parte da un giudizio prefissato del messaggio di Gesù, tutto centrato sull'avvento nella storia del regno escatologico, il testo lucano diviene una testimonianza dell'interesse dell'evangelista per il giudizio particolare.

Non tutte le analisi di testi lucani compiuti dal Dupont offrono riferimenti evidenti alla tesi del giudizio particolare. Tuttavia l'insieme è convincente anche perché indiscutibilmente lo sono alcuni testi: interessante in particolare l'opinione che la gehenna sia il « luogo suo » verso cui è andato Giuda (*Atti*, 1, 25). Rimane tuttavia discutibile la posizione del Dupont, che vede nel giudizio particola-

re un bene così proprio a Luca, da supporre un intervento redazionale o almeno una reinterpretazione delle fonti ogni volta che un riferimento al giudizio particolare (e quindi alla immortalità dell'anima) è compiuto.

E' tanto rilevante questo spostamento di attenzione, da Gesù a Luca, per il Dupont, che egli abbandona per qualche istante la sua dichiarata fedeltà all'esegesi pura per offrire uno spunto teologico radicale. Egli si domanda « se la proiezione nel futuro non abbia per scopo in realtà di manifestare le possibilità del presente... Assunto nel mistero di Cristo, il presente accede ad una nuova dimensione e prende il carattere di ciò che è definitivo e, in questo senso, escatologico... Il presente stesso acquista un valore di eternità » (p. 147). Se Luca ha trasposto il regno annunciato da Gesù nel giudizio particolare del singolo dopo la morte, non è possibile compiere oggi un nuovo ed analogo trasferimento nella direzione del secolarismo?

Indipendente dall'impianto ideologico del libro è il capitolo dedicato al problema della ricchezza. Qui il Vangelo di Luca non è contrapposto al messaggio di Gesù, ma al « dualismo ebionita ». L'intenzione del Dupont nell'affrontare tutti i testi di Luca sulla ricchezza è di mostrare che il problema è trattato nella sua dimensione propriamente religiosa. La ricchezza è colpita dalla condanna non in se stessa, ma perché rende indifferenti ai beni della vita futura ed impedisce ai ricchi di render conto dei loro doveri verso i poveri, mentre sviluppa in essi un sentimento di sicurezza radicalmente incompatibile con la confidenza che è richiesta per Dio solo.

Rimane aperto il dubbio se non esista qui una eccessiva « spiritualizzazione » del testo evangelico. Il Mc Derrett ha sottolineato la possibilità di un riferimento alla legge mosaica in alcuni testi in cui si tratta del problema della ricchezza, in particolare nella parabola del ricco Epulone. E' possibile considerare la diffidenza evangelica verso la ricchezza solo in riferimento al precetto dell'amore di Dio e non anche al precetto dell'amore del prossimo?

Il Dupont interpreta Luca sotto una angolatura strettamente interiorizzante ed individuale; anche l'interpretazione di questo problema è conforme al quadro generale che il Dupont ha proposto. Non priva di giuste e riequilibranti sottolineature, questa esegesi della teologia lucana della ricchezza e della povertà sembra unilaterale e dipendente da un'immagine prestabilita dell'evangelista.

Anche per le beatitudini nel testo di Matteo, il Dupont procede con il medesimo metodo seguito per quelle lucane. Le beatitudini sono rivolte ai cristiani, che tuttavia vengono definiti non in ragione della loro professione di fede, ma della loro fedeltà alle esigenze della giustizia superiore annunciata dal Vangelo. Le beatitudini conservano in Matteo l'intenzione originaria che avevano all'inizio: il loro insegnamento è valido per ogni uomo, per il cristiano come per gli altri. Il carattere cristologico delle beatitudini è legato al fatto che Matteo sottolinea che esse sono presenti in Gesù « dolce e umile di cuore ».

Gesù appare come un « maestro di giustizia », nei confronti del quale è possibile un rapporto di imitazione. Tale rapporto di imitazione è la « giustizia », ed essa è una condizione per l'ammissione nel regno escatologico. E' questo il modo in cui Matteo presenterebbe la figura ed il messaggio di Gesù. Il Vangelo appare dunque come il perfezionamento dal punto di vista dei precetti della legge mosaica e la sua estensione agli atti interiori. Interpretazioni diverse da questa introdurrebbero in Matteo la teologia paolina della grazia. Per evitare la contrapposizione, tuttavia, il Dupont afferma che Matteo parla piuttosto come pastore che come teologo (p. 384). Ciò sembra introdurre nel Nuovo Testamento una distinzione assai recente. Anche Matteo modificherebbe radicalmente il messaggio originario di Gesù; anche qui il regno diviene una prospettiva esclusivamente escatologica. Ma mentre in Luca il Vangelo

si colora della dottrina greca dell'immortalità dell'anima, in Matteo esso rappresenta una espansione ed un ampliamento della giustizia veterotestamentaria, la realizzazione del popolo dei giusti. Il vocabolario di « giustizia » resta, in Matteo, nella linea della tradizione che il giudaismo ha ereditato dal Vecchio Testamento. Se la prospettiva di Matteo è la semplice espansione del concetto veterotestamentario di giustizia, è il termine di «giustizia», inteso nel senso di compimento di opere comandate da Dio, che sta alla base delle beatitudini e in genere di tutta la prospettiva della redazione di Matteo. Il termine « giustizia » diviene perciò, nell'analisi del Dupont, il termine-chiave. Per questo egli premette all'analisi delle beatitudini un esame dei riferimenti di Matteo alla giustizia fuori delle beatitudini.

Egli analizza il rapporto del Battista con la giustizia (3, 3-17; 21, 28-31). Il Battista è « venuto nella via della giustizia »; Gesù gli dice di non impedire il suo battesimo, perché conviene « compiere ogni giustizia ». Tuttavia il Dupont sembra intendere in questi casi una « giustizia » che viene non da un precetto della legge, ma da un carisma profetico: Gesù e il Battista « si sottomettono a tutto ciò che è loro prescritto da Dio, a tutte le esigenze della loro missione » (p. 245). Così la pienificazione della giustizia, di cui parla Gesù in Matteo, viene staccata interamente dalla teofania del battesimo e correlata alla fedeltà profetica di Gesù e di Giovanni.

Ma se ambedue, Gesù e Giovanni, compiono ogni giustizia al medesimo titolo, in che cosa sta la superiorità di Gesù su Giovanni, che in Matteo il secondo proclama così nettamente, sino a voler rifiutare il battesimo a Gesù?

L'invito a essere perfetti come il Padre e a superare in giustizia gli scribi e i farisei è visto dal Dupont come riducibile all'affermazione che «rispetto al giudaismo il cristiano è tenuto a fare di più, ad adempiere obblighi più estesi » (p. 249).

Ciò conduce a separare l'avvento del regno dalla giustizia evangelica, a toglierle il carattere cristologico, e a fondare la sua possibilità solo in una relazione con il Cristo di discepolo a maestro, di immagine a modello. Ma se i due termini vengono uniti, allora la possibilità di una giustizia nuova dovuta al dono messianico appare il contenuto più adeguato di una perfezione che è la perfezione di Dio e di una giustizia che supera radicalmente quella contenuta nei precetti. L'antitesi tra Paolo e Matteo nasce dal metodo seguito dal Dupont. La separazione tra storia ed escatologia è anche alla base di 6, 33: la ricerca del regno di Dio e della sua giustizia significa per il Dupont praticare quelle opere buone volute da Dio che daranno accesso al regno escatologico. La giustizia del regno è, ancora una volta, una legge più estesa e più perfetta. La scissione tra i due elementi, il regno e la giustizia, che comanda tutta l'interpretazione del Dupont, si manifesta ancora una volta come una soluzione precostituita.

La struttura dell'analisi delle beatitudini segue il medesimo criterio interpretativo. Le beatitudini vengono interpretate in base alla posizione dell'evangelista (l'intenzione catechetica e morale) prima stabilita. La giustizia, che è causa di beatitudine ai perseguitati per essa, è la pratica della legge cristiana. Ma come la pratica della benevolenza e della misericordia (così il Dupont esprime la legge cristiana) potrebbe dar luogo a persecuzioni, se essa non fosse appunto cristiana, non fosse cioè legata all'avvento del regno nella persona del Cristo, ossia, appunto, ad una pretesa assoluta? Le « buone opere » del v. 16 del medesimo capitolo 5, di cui la beatitudine ottava costituisce il v. 10, suppongono appunto che le « belle opere » dei discepoli di Cristo siano lodate dagli uomini, siano cioè il termine di mediazione verso di essi. E' il fatto che Cristo, associando tali « belle opere » ad una pretesa totale, suscita la persecuzione. Eppure il v. 16 è il principale argomento del Dupont per intendere in senso puramente etico la giustizia della ottava beatitudine. Nel-

l'esegesi della nona beatitudine, che riguarda i perseguitati a causa di Gesù stesso, senza riferimento alla giustizia, il Dupont ve la reintroduce, facendo forza sul fatto che il testo di Matteo afferma che quanti dicono male dei discepoli lo dicono « mentendo ». Ciò significa che un perseguitato per il Cristo non è più tale se non è « giusto » nel senso etico inteso dal Dupont: la persecuzione a causa di Cristo sarebbe una beatitudine solo per i discepoli irreprensibili. Siamo certo lontani dalla preferenza di Gesù per i peccatori, o dalle parole al buon ladrone.

Avendo così ben stabilito il significato etico di « giustizia », il Dupont lo introduce senza provarlo: la parte deve essere omogenea al tutto. La quarta beatitudine, quella degli affamati ed assetati di giustizia, potrebbe, concede il Dupont, « lasciare intendere che non vi è giustizia che come frutto della grazia divina », ma aggiunge subito dopo che « si deve riconoscere che le sue (di Matteo) preoccupazioni non si orientano in questa direzione » (p. 383).

Qui ci sembra che appaia non solo il limite teologico della posizione del Dupont, ma proprio la incomprensione della straordinaria novità delle beatitudini nel testo di Matteo. Non si tratta più di un'opera, ma di un atteggiamento, storico o spirituale, che viene dichiarato beato: la condizione di povertà, o di dolore, sino alla speranza, al desiderio, all'attesa. Le beatitudini sono teocentriche, sono rivolte verso Dio, attendono il suo intervento e non invitano a delle azioni, ma offrono una conversione del cuore. E' da Geremia e da Ezechiele che muove il legame tra pienezza escatologica e mutamento del cuore: questo mutamento è il primo e il fondante intervento divino. Le beatitudini in Matteo portano a un vertice di purezza e di semplicità la più qualificante parola dei profeti. E ciò appare già nella « via della giustizia » annunciata dal Battista, che offriva ai peccatori la conversione e la purificazione. Ma il Dupont vede nelle beatitudini il prolungamento omogeneo non della linea dei profeti, ma proprio di quella dei farisei.

Quando il Dupont abbandona le beatitudini che hanno per riferimento la giustizia, cioè abbandona il metodo di interporre la sua tesi sull'ideologia di Matteo tra l'esegesi e il testo, allora il volto originario delle beatitudini si ricompone ed abbiamo così le parti migliori del libro: quelle che riguardano le beatitudini dei poveri in spirito, dei miti e di coloro che piangono. L'espressione « poveri in spirito » rende in termini greci l'*anawah* ebraica, l'atteggiamento di chi accetta la volontà di Dio, si china sotto la mano di Dio che governa la sua vita. L'espressione poveri in spirito *(anwey ruah)*, non biblica, è stata ritrovata nel testamento qumraniano della « Guerra dei figli della luce ». E' così chiaro il riferimento alla spiritualità dell'*anawah* veterotestamentaria, che è affidamento a Dio e attesa dell'intervento salvifico solo da lui. Il Dupont nota acutamente che sin dal secondo secolo la tradizione patristica prevalente interpreta con umiltà la povertà in spirito: il che fa pensare che questa tradizione si sia formata quando i cristiani avevano ancora accesso alla bibbia ebraica. La continuità tra Vecchio Testamento e Vangelo nel porre l'accento su una condizione interiore come relazione autentica con Dio che si riferisce direttamente al regno come offrendogli spazio, è messa qui magistralmente in luce. Anche la beatitudine dei miti è messa in relazione all'*anawah* veterotestamentaria. La mitezza verso il prossimo è una componente indissociabile dell'*anawah*, correlativa all'umiltà verso Dio.

Anche in queste beatitudini la consolazione promessa è sempre interpretata dal Dupont come esclusivamente escatologica. L'atto salvifico atteso è sempre il giudizio finale. La presenza del regno nella storia, il compimento della promessa anche nel tempo storico in ragione dell'avvento di Cristo, non viene avanzata. Anche il commento al « riposo » promesso a coloro che prendono il giogo « leggero » del Cristo (11, 29-30), chiaramente riferito al tempo presente, viene

solo inteso come « alleggerimento » dagli obblighi troppo pesanti dell'antica legge e la sostituzione con obblighi « leggeri » (il che sembra in contrasto con il concetto di « giustizia cristiana » espresso prima dal Dupont).

Nel commento alla beatitudine dei puri di cuore il Dupont torna al suo concetto di giustizia. La concezione che l'evangelista ha della purezza è vicina a quella che egli ha della giustizia, e consiste nella sottomissione ai comandamenti.

Quanto alla visione di Dio promessa ai puri, la « visione » viene interpretata come lo sviluppo di un linguaggio di corte, che ha il significato di « essere ammesso alla presenza del re per servirlo ». Esso viene applicato a Dio in chiave cultuale, come presenza o servizio nel Tempio in Isaia e nei Salmi; il riferimento alla visione di Dio, concessa ad Abramo, Mosè, Elia, Isaia, Ezechiele, è posto rapidamente da lato. La scelta dei testi neotestamentari è compiuta nella medesima direzione. Il senso della beatitudine è, secondo il Dupont, che l'osservanza dei comandamenti è la condizione per il compimento di un servizio di culto a Dio nella pienezza escatologica.

Il Dupont sa che vi è un'altra prospettiva circa la purezza di cuore, cioè il mutamento del cuore ad opera dell'intervento divino, espressa nel salmo 51, ma non solo da esso. E' un tema profetico essenziale al concetto di nuova alleanza, che suppone il compimento della legge, ma come frutto dell'unità tra Dio e il suo popolo: un'unità perfetta, che conduce il popolo al livello dei mediatori. Ora la visione di Dio dei grandi mediatori non ha carattere cultuale, ma esprime la loro amicizia con Dio, la loro elezione. E' un rapporto non etico e non cultuale, ma mistico. E un tema che è sviluppato poi ampiamente nel Nuovo Testamento. La scelta che il Dupont fa sulla identificazione purezza-giustizia e la limitazione della promessa all'atto di culto sono sempre in funzione dell'immagine di Matteo che egli ha prestabilito alla sua esegesi delle beatitudini.

La beatitudine dei misericordiosi è promessa, secondo il Dupont, a coloro che fanno le opere di misericordia, cioè è ancora una volta riferita direttamente agli atti esteriori: la misericordia è un'attitudine positiva che cerca di fare il bene a coloro che sono nel bisogno. Avendo messo l'accento sull'opera nelle altre beatitudini, il Dupont ha certo un compito più facile in questa; eppure la differenza d'accento (atteggiamento del cuore o posizione di opere) dà origine a due diversi tipi d'uomo e a due diverse concezioni di misericordia. E non vi è dubbio che quella cristiana sia quella che pone l'accento sull'atteggiamento interiore. La beatitudine degli operatori di pace è vista come una semplice esposizione di quella dei misericordiosi. Essa rappresenta una forma concreta di questa misericordia: « Le persone che sono divise da una lite sono degli infelici: bisogna tendere loro la mano, aiutarli a riconciliarsi, ristabilire tra loro la concordia » (p. 654). Posta questa interpretazione dei pacifici, potremmo tradurla in italiano con « beati i pacieri ». Il Dupont non affronta l'uso neotestamentario del termine « pace » e le sue implicazioni messianiche: avendo avulso le beatitudini dall'avvento del regno in Gesù, non gli rimane che rivolgersi ad alcune espressioni di fonti ebraiche post-bibliche che parlano di pace. Ma non mancano nemmeno fonti mishnaiche che parlano di pace in senso messianico.

La riduzione della beatitudine dei pacifici alla lode di un'operazione pratica determinata avente carattere etico, il « fare la pace », è avulsa dall'uso neotestamentario del termine « pace », attributo personale di Cristo in Paolo, perché attributo tradizionale del Messia. Ma se tutte le beatitudini vengono situate alla luce dell'escatologia iniziata, cioè del regno presente in Gesù ed offerto a chi lo ascolta, anche la beatitudine dei pacifici acquista un diverso significato. Del resto, la promessa esprime un diretto riferimento messianico: i pacifici saranno chiamati « figli di Dio » (da Dio).

Alla base dell'esegesi del Dupont sta

la divisione tra il messaggio di Gesù e la redazione degli evangelisti. Il messaggio di Gesù vede Gesù stesso come l'inizio del regno di Dio. Le redazioni degli evangelisti si collocano all'interno della storia, nell'attesa della escatologia. In questa prospettiva le beatitudini assumono una prospettiva diversa secondo Luca e secondo Matteo. Ma nell'uno e nell'altro caso, sia che l'accento venga posto sulle persecuzioni e difficoltà che seguono alla condizione di discepolo, sia invece che l'accento venga posto sulla pratica della legge e della giustizia, le beatitudini si riferiscono ad uno stato puramente storico nella luce di una speranza escatologica. Nella redazione dei Vangeli storia ed escatologia sarebbero nettamente distinte, mentre nella predicazione di Gesù l'escatologia si sarebbe fatta presente in Lui nella storia.

Il postulato esegetico della « storia delle forme » e della « storia della redazione » ha determinato il contenuto e l'orientamento dell'esegesi.

G. B. B.

LUDWIG WITTGENSTEIN: « LETTERE A LUDWIG VON FICKER », Armando, Roma 1974, pp. 149.

« Ma ora spero in Lei. E forse Le sarà d'aiuto se Le scriverò un paio di parole sul mio libro; dalla lettura di questo libro, infatti, Lei, e questa è la mia esatta opinione, non ne tirerà fuori un granché. Difatti Lei non lo capirà, l'argomento le apparirà del tutto estraneo. In realtà però esso non Le è estraneo, poiché il senso del libro è un senso etico. Una volta volevo includere nella prefazione una proposizione che ora di fatto lì non c'è, ma che io adesso scriverò per Lei, poiché essa costituirà forse per Lei una chiave alla comprensione del lavoro. In effetti io volevo scrivere che il mio libro consiste di due parti, di quello che ho scritto, ed inoltre di tutto quello che *non* ho scritto. E proprio questa seconda parte è quella più importante. Ad opera del mio libro, l'etica viene delimitata, per così dire, dall'interno; e sono convinto che l'etico è da delimitare *rigorosamente solo* in questo modo » (p. 72).

Con queste sorprendenti parole Ludwig Wittgenstein presentava, nel 1919, all'editore von Ficker il manoscritto del suo celebre *Trattato logico-filosofico.*

Da sempre, seguendo la linea interpretativa tracciata dal *Wiener Kreis,* si era sostenuto che per il Wittgenstein del *Tractatus* solo il linguaggio della scienza ha senso e significato, e che l'etica, la metafisica, la religione sarebbero per lui dei totali nonsensi. « Il mondo è completamente descritto da tutte le proposizioni elementari con più l'indicazione di quali siano vere e di quali siano false » (4.26). « La totalità delle proposizioni vere costituisce la scienza naturale totale o la totalità delle scienze naturali » (4.11). Da sempre si credeva che per Wittgenstein al di là delle proposizioni elementari e delle tautologie della logica si estendesse tutto ciò su cui non si può che tacere. L'esame delle lettere scritte a von Ficker non smentisce quest'ultima affermazione, ma mette in luce che le cose più importanti sono proprio quelle su cui si deve tacere. Il silenzio attorno all'« etico » è più importante del parlare attorno all'« empirico » (e su che altro si può parlare?), perché quest'ultimo ha per fine la delimitazione dell'« etico ».

Dario Antiseri, curatore dell'edizione italiana di queste lettere (edizione completata da due saggi rispettivamente di W. Methlagl e G. Henrik von Wright), riporta nella sua introduzione, ricca di spunti, anche se, forse, mancante di una « visione d'insieme », la seguente frase di Paul Engelmann: « Il positivismo sostiene — e questa è la sua essenza — che ciò di cui possiamo parlare è tutto ciò che conta

nella vita. Invece Wittgenstein crede appassionatamente che tutto ciò che conta nella vita umana è proprio ciò di cui, secondo il suo modo di vedere, dobbiamo tacere. Quando ciononostante egli si prende immensa cura di delimitare ciò che non è importante, non è la costa dell'isola che egli vuole esaminare con tanta meticolosa accuratezza, bensì i limiti dell'Oceano » (p. 22). L'opera di Wittgenstein non sarebbe altro, quindi, che una grande etica (termine da intendersi in senso assai lato) « negativa ». Come per la teologia « negativa » del Dio ineffabile non si può affermare se non quello che egli non è, così per Wittgenstein dell'etica si può parlare solo in modo indiretto, dicendo quello che essa non è. Il « valore », in quanto dover essere, non è mai un fatto, e se è fatto cessa d'essere valore, perciò nel mondo (« il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose » (1.1)) « non c'è alcun valore e, se ci fosse, non avrebbe valore » (6.41). Ma è proprio l'infattuale e ineffabile « valore » la cosa più importante.

Wittgenstein poteva aver dimenticato del tutto la sua origine ebraica e la fede del suo popolo che ritiene impronunciabile, per la sua infinita eccellenza, il nome dell'Altissimo espresso dal sacro tetragramma? E vi è forse qualcosa di più importante e vitale di quel nome impronunciabile? Proprio a questa stessa fede si è, in ultimo, ricollegato un altro pensatore d'origine ebraica, consapevole che di Dio si può parlare solo negativamente: Max Horkheimer. « L'ebreo religioso esita se deve scrivere la parola Dio. Al suo posto fa un apostrofo, perché per lui Dio è l'innominabile, perché Dio non si lascia rappresentare neppure da una parola » (Max Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro*, p. 71, Brescia, 1972).

Ma dalle lettere a von Ficker risulta con forza un altro dato, cioè che la lettura « autentica » (sapendo che sono le cose più importanti a venir taciute) del *Tractatus* è compito estremamente arduo. « Lei non lo capirà, l'argomento le apparirà del tutto estraneo » (p. 72). « Per quanto mi riguarda, Lei può mostrare il manoscritto al professore di filosofia (anche se sottoporre un lavoro di filosofia ad un professore di filosofia significa dare perle...). Del resto non capirà una parola » (p. 74). E si potrebbero, senza sforzo, citare altri passi dello stesso tenore.

Il fulcro della lettura « autentica » del *Tractatus* sembra consistere nello scoprire i rapporti che intercorrono tra i confini dell'isola e l'oceano circostante. Il limite è limite rispetto a qualcos'altro; il delimitare il mondo dei fatti non implica forse un'intuizione, foss'anche per via « negativa », del mondo del « valore »?

Pur sapendone la difficoltà tenteremo, quale conclusione, una lettura « etica » (linea interpretativa che trova del resto un non lieve appoggio nel libro di Allan Janik e Stephen Toulmin, « Wittgenstein's Kienna », uscito di recente a Londra), per quanto in modo del tutto embrionale, di una frase del *Trattato logico-filosofico*. Lo faremo accostando questa frase a un giudizio espresso anni dopo dallo stesso Wittgenstein.

Come è noto, Wittgenstein ha espunto dall'universo ogni forma di necessità, per cui che il sole sorga domani non è che un'ipotesi. « Non esiste una necessità in forza della quale una cosa debba accadere perché un'altra è accaduta » (6.37). Questo totale svincolamento dell'« universo » da ogni tipo di necessità intrinseca e coercitiva trova il suo riscontro « etico » in una frase più tarda tratta dai resoconti stenografici delle discussioni avvenute tra Wittgenstein, Waismann e Schlick e citata da Antiseri nella propria introduzione. Anche discutendo di etica, Wittgenstein sostiene, con risolutezza, lo svincolamento « monoteistico » di Dio da ogni forma di necessità e coercizione: nulla può vincolare Dio dall'esterno, tutto nasce dalla sua volontà. « Schlick dice che nell'etica teologica si hanno due concezioni dell'essenza del Bene: secondo l'interpretazione più superficiale, il Bene è bene perché Dio lo vuole, secondo l'interpretazione più profonda, Dio vuole il Bene perché è bene. Io penso che

sia più profonda la prima concezione: Bene è ciò che Dio ordina. Infatti taglia la strada ad ogni possibile spiegazione del « perché » sia bene, mentre proprio la seconda concezione è superficiale, razionalistica, operando « come se » ciò che è bene potesse essere ulteriormente fondato. La prima concezione dice chiaramente che l'essenza del Bene non ha nulla a che fare con i fatti e quindi non può essere spiegata da alcuna proposizione. Se vi è una proposizione che esprime proprio ciò che intendo, questa è: Bene è ciò che Dio ordina » (p. 37).

E' dunque possibile, anche se estremamente difficoltoso, trovare un rapporto tra i confini dell'isola e l'oceano circostante.

P. S.

LIBRI RICEVUTI

Sergio Quinzio: « Un commento alla Bibbia » - III. Sui Vangeli e gli Atti degli Apostoli - Adelphi, Milano 1974, pp. 289.

Norbert Schiffers: « Liberazione e libertà » - Jaca Book, Milano 1974, pp. 79.

R. Dousset-Leenhardt: « La Grande Capanna » - Miti e leggende della Nuova Caledonia - Jaca Book, Milano 1974, pp. 136.

Mario Caprioli, O.C.D.: « Il sacerdote segno di Cristo » - Rivista di vita spirituale, Roma 1974, pp. 129.

Jean Roche: « Libertà del cristiano e autorità della Chiesa » - S.E.I., Torino 1974, pp. 161.

Gustavo Bontadini: « Conversazioni di metafisica » - Vita e pensiero (pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore), Milano 1971, vol. II, pp. 385 e 343.

W. De Viers: « Orient et Occident » (les structures ecclésiale vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques) - Editions du Cerf, Paris 1974, pp. 282.

« Catechismo maggiore promulgato da San Pio X » - Ares, Milano 1974, pp. 347.

« Il Sacro » (studi e ricerche) - Atti del Convegno indetto dal Centro internazionale di studi umanistici e dall'Istituto di studi filosofici (Roma, 4-9 gennaio 1974) a cura di Enrico Castelli - Istituto di studi filosofici, Roma 1974, pp. 492.

« Gli Atti degli Apostoli » - Commento di Gustav Stählin - Paideia, Brescia 1973, pp. 595.

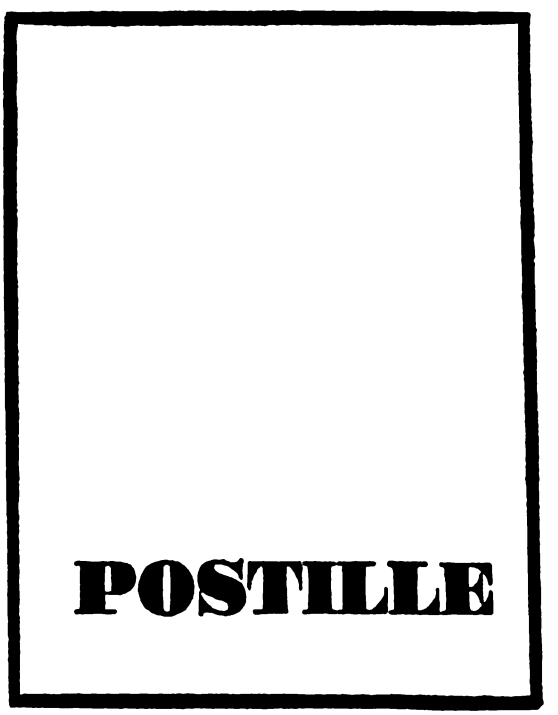
J. B. Lotz S.J.: « Metaphysica operationis humanae » (metodo transcendentali explicata) - Libreria editrice dell'università gregoriana, Roma 1972, pp. 243.

Nguyen-Hong-Giao: « Le verbe dans l'histoire » La philosophie de l'Historicité du P. Gaston Fessard) - Beauchesne, Paris 1974, pp. 424.

Maria Winowska: « Va, répare ma maison » - Editions Saint-Paul, Paris-Fribourg 1973, pp. 194.

« Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie » (Actes du colloque de Chantilly 23-25 septembre 1973) par Charles Kannengiesser, Beauchesne, Paris 1974, pp. 394.

A. Parmentier: « La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu » - Beauchesne, Paris 1968, pp. 635.


POSTILLE

DUE DOMANDE AI TEOLOGI PFR IL PROSSIMO CONGRESSO A. T. I. — 1. Il prossimo Congresso A.T.I. sulla « Salvezza Cristiana »

Nel prossimo gennaio si terrà a Roma il Congresso dell'Associazione Teologica Italiana (A.T.I.) sul tema della « Salvezza cristiana ». Sono già state diffuse le relazioni generali, e questo ci consente di prevedere il tono del dibattito che verrà fuori, anche perché l'invito rivolto ai partecipanti è di attenersi strettamente ai temi esposti molto chiaramente dai due relatori, l'esistenzialista N. Abbagnano e il teologo C. Molari, « completandone le parti carenti, sviluppandone le insufficienti, raccogliendone gli stimoli di studio, o infine controbilanciandone le opzioni non condivise » (1).

Non è il caso di riassumere qui il contenuto delle relazioni che molti lettori avranno modo di consultare da sé; basti dire che l'Abbagnano espone una sintetica storia della filosofia moderna e contemporanea, dove al concetto di salvezza è assegnato il compito di riassumere genericamente gli obiettivi che gli uomini, di volta in volta, di epoca in epoca, hanno ritenuto degni di essere perseguiti nell'interpretazione della realtà e nello sforzo di trasformazione del mondo fisico e sociale, per trarne sostegno nelle vicende della vita, per liberarsi dagli errori e dai pericoli, per inserirsi in un rapporto pacifico e fecondo con gli altri uomini. La « salvezza » prende pertanto, nella prospettiva segnata dall'Abbagnano, aspetti diversi, spesso inconfrontabili: la si ritrova nella natura illuministicamente concepita, nella storia interpretata finalisticamente, nella moralità kantiana, nell'Infinito romantico, nella fede kierkegaardiana, nell'umanismo marxiano, nel superamento dell'uomo profetizzato da Nietzsche, nell'evoluzione positivista, bergsoniana e teilhardiana, nell'azione pragmatista e nella contemplazione husserliana ed esistenzialista, nella ragione neopositivista o nell'istinto freudiano. L'unica condizione posta dall'Autore affinché il tema della salvezza sia speculativamente sensato è che l'uomo sia colto in una situazione « caratterizzata dall'instabilità, dall'incertezza, dal disagio, quindi dalla ricerca di una via d'uscita che consenta di renderla più stabile e meno rischiosa ».

Poiché la cultura contemporanea accentua sempre più le ragioni di insicurezza, di crisi, di sconforto, di disorientamento, l'Abbagnano può « agevolmente prevedere » una rinascita, per quanto non ordinata, della religione e delle sue ambizioni di salvezza: « ma, conclude il relatore, a tutti gli uomini, al di fuori o al di dentro di ogni fede, spetta il preciso dovere, derivante dalla stessa dignità che hanno sempre riconosciuta a se stessi, di non arrendersi senza combattere;... di creare essi stessi, con l'intelligenza e la tenacia, quell'ordine salvifico che non possono più riconoscere già in atto nella natura e nella storia ».

La relazione del Molari comprende una estesa e documentata rassegna storica sull'evoluzione del concetto di salvezza nella teologia cristiana; d'altra parte, la ricchezza dei riferimenti non impedisce al relatore di seguire una sua visione ben orientata e un po' parziale del problema. L'aspetto fon-

(1) A.T.I.: *Bollettino* n. 5, Aprile 1974, p. 48.

damentale del discorso del Molari è, ci sembra, la critica — comune del resto alla maggioranza dei teologi d'oggi — « della definizione di salvezza data attraverso il suo ultimo compimento, considerato in se stesso ». Oggi la salvezza, secondo l'Autore, è colta nella vita terrena come « pienezza dell'esistenza », « maturazione personale », « comunione degli uomini con Dio e fra di loro ». La concezione « del passato » era infatti guastata, per il Molari, dall'« ultraterrenismo », dall'« astoricismo », da un « dualismo radicale » che scinde mondo-storia-natura da cielo-eternità-grazia; oggi invece i teologi cattolici e protestanti sono impegnati a « salvare gli uomini dalla mistica della salvezza ». Sarà allora facile cogliere i tratti della teologia attuale « nel superamento o almeno nell'attenuazione dei caratteri precedenti » mediante la progressiva accentuazione del carattere « comunitario » della salvezza, come bene comune, come solidarietà tra gli uomini, come comunione profonda, come realizzazione di giustizia, come personificazione progressiva. L'analisi storica condotta dal relatore assolve dunque il ruolo di stigmatizzare gli aspetti antitetici e « superati » del passato e di raccogliere nelle vecchie posizioni le tracce del « cambiamento radicale » oggi realizzato in teologia.

E' abbastanza facile prevedere che, durante il Congresso, la maggioranza dei convenuti si troverà d'accordo con le « opzioni » proposte nelle due relazioni generali che convogliano l'onda di moda, e si limiterà ad approfondire i dettagli, proseguendo nelle direzioni prefissate.

Per questo vorremmo qui tentare di dar avvio ad una discussione più vivace riportando l'attenzione dei lettori su alcuni problemi a monte che non hanno trovato ospitalità nel discorso dei relatori e che non sembra abbiano suscitato argomenti di critica e di preoccupazione. E' inutile dire che il disinteresse mostrato per tali temi è ben giustificabile nel filosofo laico Abbagnano, i cui interessi sfiorano solo marginalmente, e quasi per degnazione, la « salvezza cristiana »; è invece assai meno giustificabile nel teologo cattolico Molari, i cui propositi di reinterpretazione del messaggio di Cristo non possono prescindere, crediamo, dalla verifica preventiva delle condizioni logiche e semantiche dalle quali dipende la conservazione di un senso per il discorso religioso.

Cercheremo dunque di condensare i nostri interrogativi su due punti, confidando che almeno qualcuno dei partecipanti al Congresso accetti di tenerne conto.

2. La prima questione

La prima questione si riferisce al nucleo centrale della relazione del Molari, là dove l'Autore fa proprio il giudizio dei teologi cattolici attuali che rifiutano la definizione di salvezza data mediante il suo ultimo compimento, considerato in se stesso, per accedere ad una concezione storica e umana della salvezza che si riferisce « allo stato attuale dell'uomo » e vi coglie « delle anticipazioni storiche o delle situazioni prolettiche attraverso le quali delineare, se pur sommariamente, il destino al quale ogni uomo si sente chiamato ».

In questa concezione il termine « salvezza » si arricchisce di numerosi e illustri sinonimi, *e in tale arricchimento si realizza la sua progressiva* con-

notazione. *Salvezza viene a significare « redenzione » ovvero « liberazione » da uno stato di schiavitù, pur rappresentando l'aspetto positivo (il dono della « pienezza di vita ») invece che l'aspetto negativo (superamento dell'oppressione) (2). E' inevitabile qui il riferimento ad un ampio disegno di trasformazione dei concetti teologici che si attua nelle diverse scuole mediante la* formula fondamentale: « il significato di un termine è descritto dal suo uso nel " linguaggio ordinario " ».

Purtroppo non possiamo documentare a dovere l'ampiezza delle applicazioni della formula fondamentale *nell'attuale ricerca teologica, specialmente in relazione ai concetti pluri-valenti che godono oggi della massima considerazione, come « speranza », « liberazione », « comunione », « trascendenza » (cfr. Garaudy), « l'altro » (cfr. le teologie latino-americane), eccetera. Riservandoci di tornare in altra sede sull'argomento che ci sembra centrale per comprendere criticamente le mutazioni « radicali » prodotte dalla moderna teologia, ci limitiamo per ora ad osservare la legittimità e l'efficacia della* formula fondamentale *per l'analisi di molti concetti scientifici, o per la definizione, in ambiti più o meno ristretti, di classi di sinonimia. E' noto, d'altra parte, che l'identificazione del significato con l'uso entro un certo contesto linguistico è stata inizialmente proposta dalla filosofia del linguaggio al fine di minare e dissolvere le strutture « metafisiche » sulle quali si reggeva la filosofia tradizionale. L'utilizzo della* formula fondamentale *in teologia rappresenta quindi anche, consapevolmente o no, la risposta ad una* sfida *ben precisa ed articolata ed è rivolto alla riformulazione del messaggio cristiano più adatta all'era post-metafisica in cui viviamo. Sembra poi ben rispondente al proposito più volte dichiarato dai teologi di presentare i concetti tradizionali in termini accessibili alla sensibilità dell'uomo d'oggi, il rintracciare nei moderni contesti linguistici e culturali classi di sinonimia con le vecchie infrastrutture concettuali sulle quali era stabilito il discorso teologico cristiano. L'identità d'uso di due termini diventa pertanto il criterio di identità dei due termini stessi, la tecnica fondamentale dell'itinerario ermeneutico, assegnando il ruolo di* explicandum *al concetto teologico e di* explicatum *all'uso del suo « sinonimo » nel linguaggio ordinario.*

Tipico è il caso della coppia « amor di Dio » - « amore del prossimo »; sulla base della identità d'uso implicita nello stesso vangelo (« ogni volta che voi avrete fatto queste cose a uno dei più piccoli di questi miei fratelli, l'avrete fatta a me » Mt 25 - 40 ss.) J. Comblin può concludere che « il proprio del cristianesimo non è parlare di Dio o dell'amore di Dio, ma far coincidere *l'amor di Dio e l'amore degli uomini », e più in generale che « il proprio del cristianesimo non è neppure annunciare uno "stato di grazia" o "l'elevazione dell'uomo ad uno stato soprannaturale" », ma « è invece l'aver fatto* coincidere *questa elevazione ad un "ordine soprannaturale" o questa "partecipazione alla divinità" con la restaurazione dell'uomo "naturale";... l'uomo ritrova il suo essere umano e il suo essere divino* da uno stesso impulso » *(3). L'« amor di Dio », o l'« elevazione ad uno stato soprannaturale » diventano pertanto l'*explicandum; *il loro sinonimo d'uso,*

(2) A.T.I.: *Bollettino* n. 5, Aprile 1974, p. 34.

(3) J. Comblin: *« Libertà e liberazione - concetti teologici »* - Concilium 6/1974, p. 114 (sottolineatura mia).

calato nella realtà quotidiana, dotato di precisi connotati empirici, ne è l'elemento connotante, secondo una identità che rimane « misteriosa » (loc. cit.) soltanto perché superflua sul piano empirico.

Anche il tema della salvezza è, sotto questo profilo, esemplare; la relazione dell'Abbagnano risponde appunto all'obiettivo di individuare, entro il panorama filosofico moderno, un insieme di concetti il cui uso è assimilabile a quello di « salvezza » nel vecchio contesto cristiano; la relazione del Molari compie il secondo passo, « interpretando » il termine incognito, la « salvezza », attraverso le sue tracce nel « linguaggio ordinario », ovvero attraverso le sue anticipazioni storiche nei desideri formulati dall'uomo, ovvero, infine, attraverso la classe dei sinonimi che di volta in volta possono surrogarne l'uso.

*Ebbene, a questo punto possiamo tentare di chiarire i termini della questione che, secondo noi, resta disattesa nell'impostazione proposta dall'A.T.I. per il suo prossimo congresso. Una prima ragione di perplessità deriva, come è naturale, dal pericolo di orizzontalismo. Se l'*explicandum *« salvezza » si risolve, a conti fatti, in sinonimi empirici che ne coprono gli aspetti più rilevanti, a questi deve esser dato il primato: la liberazione, la giustizia, la rivoluzione per un ordine sociale più umano sono, in ultima istanza, i riferimenti più sicuri per conseguire quella « salvezza » che li riassume e li esprime tutti insieme. Non interessa però soffermarci su questa perplessità, così spesso ripetuta, anche perché sappiamo bene come essa possa essere superata, almeno sul piano verbale, introducendo le solite distinzioni tra « realizzazione parziale » e « realizzazione totale », tra « anticipazione » e « compimento » eccetera, che riescono a garantire una certa sporgenza meta-empirica e meta-storica al concetto integrale di salvezza, collocandolo lontano, al termine di un itinerario che intanto non sarà mai percorso sino alla fine.*

Più interessante ci pare invece una seconda perplessità che ci impedisce di aderire all'opzione sottesa dalle relazioni dell'Abbagnano e del Molari. L'utilizzo della formula fondamentale *prima citata per l'interpretazione del concetto di salvezza è legato inevitabilmente ad una condizione: che cioè l'*explicandum *« salvezza » si riferisca allo stesso contesto linguistico nel quale sono letti i sinonimi d'uso che lo interpretano. Con altre parole, affinché l'identità d'uso rappresenti l'identità di significato, occorre che i termini messi a confronto lascino immutato l'orizzonte linguistico e culturale entro cui essi si collocano. Nelle scienze della natura, dove la* formula fondamentale *è adottata, tale condizione è spesso soddisfatta a priori, poiché permane ovunque l'orizzonte costituito dal mondo dell'esperienza sensibile, dal mondo-della-vita, dall'universo descritto nel «linguaggio ordinario».*

Ma per il tema della salvezza, ci domandiamo, è lecito buttarsi dietro le spalle la verifica dell'omogeneità e della permanenza del contesto cui si rapportano i sinonimi d'uso? Ossia, per una retta interpretazione della « salvezza » è lecito assumere, come già date, sia l'immagine del mondo, sia la stratificazione dei valori, sia le coordinate ideali che ci fanno intendere lo stato attuale dell'uomo, le sue esigenze di liberazione, le sue speranze per un futuro migliore? O non è piuttosto la « salvezza » annunciata da Cristo che trasforma l'immagine del mondo, che capovolge la stratificazione dei valori, che orienta le coordinate ideali? Non è piuttosto la salvezza di Cristo la misura della liberazione, il fondamento della speranza? Come è

possibile prendere la salvezza quale explicandum, *quando l'universo, a cui si rapportano i diversi* explicata, *è posto esso stesso sotto accusa dalla « salvezza cristiana »?*

L'utilizzo della formula fondamentale *per l'interpretazione della salvezza distrugge, secondo noi, la parte più rivoluzionaria del messaggio cristiano, reinserendolo in un orizzonte già prefissato, dove i valori sono già stabiliti secondo le categorie oggi dominanti. E' evidente che a questo punto la sua interpretazione resta monca e unilaterale, confondendosi con una classe di sinonimi che, per essere intesi e per diventare attraenti, non hanno affatto bisogno di Cristo. Onde ha ragione l'Abbagnano a chiudere la sua relazione così come l'ha chiusa, con un generico invito a tutti gli uomini, dentro o fuori le fedi religiose, a non arrendersi senza combattere, a operare per il meglio e per un avvenire migliore. Ma è questo il messaggio di Cristo?*

Allora ci si rende conto che la « vecchia » teologia, pur criticata dal Molari, quando parlava della salvezza mediante il suo compimento ultimo nella visione beatifica di Dio, non operava necessariamente una superflua presunzione, scandagliando indebitamente l'indicibile e l'inverificabile, ma assicurava alla salvezza una riserva semantica, *sulla quale era possibile, successivamente, allacciare le relazioni con le anticipazioni empiriche che interessano da vicino l'uomo storico, da una posizione di prorompente forza, nella prospettiva rivoluzionaria, inesauribile, della* vita eterna. *Sì, della vita eterna; questa espressione resterà certo estranea ai teologi che sono sopraffatti dal terror panico delle accuse marxiste alla religione; costoro si ridurranno a ribadire per sempre i medesimi ritornelli contro l'« ultraterrenismo », l'« individualismo », l'« astoricismo », ma non riusciranno a intendere il* ruolo semantico *della vita eterna, quale sorgente di senso per la vita terrena, quale contrappeso alla tragedia di ogni progetto umano che si arresta di fronte alla morte e nella morte vede sprofondare i suoi fini e i suoi significati.*

3. La seconda questione

La seconda questione che vogliamo proporre ai teologi italiani riuniti in Congresso è simile alla prima anche se rimanda ad un interrogativo più radicale sul significato del messaggio cristiano oggi. Ci domandiamo: una proposizione del tipo:

« il Cristianesimo è un annuncio di salvezza » (A)

oppure:

« Cristo è la nostra speranza » (B)

è una descrizione o una definizione? Nella teologia tradizionale la risposta a questa domanda risulta immediata e ovvia: le proposizioni (A) e (B) sono descrizioni, ossia esprimono un giudizio valutativo sulle realtà che figurano in (A) e in (B) come « soggetti ». Anzi, nella teologia tradizionale, affermazioni come le precedenti rappresentano la conclusione di un discorso assai complesso, nel quale i termini in gioco sono spiegati separatamente, col ricorso alla Rivelazione, alla storia, alla filosofia dei preambula fidei, *alla riflessione teologica. L'unità di soggetto e predicato in (A) e in (B) diventa dunque la sintesi di un itinerario alla fede, la formula che illumina*

in modo nuovo la realtà secolare — riassunta nel predicato — trasfigurandola nelle parole e nella persona del Cristo.

Orbene, se si esaminano da vicino le proposte più recenti della teologia della speranza, o anche se ci si accosta al tema della « salvezza cristiana » nell'ambito delle « opzioni » formulate dai due relatori del prossimo Congresso A.T.I., si deve riconoscere che questa risposta della teologia tradizionale non è più ammissibile. Vediamo brevemente di chiarire il discorso riferendoci ad un saggio largamente diffuso di J. Alfaro su « Speranza cristiana e liberazione dell'uomo » (4), che ci sembra particolarmente significativo per la sua interna coerenza, per la sua moderazione e per l'apertura alle correnti più vitali della cultura d'oggi.

*Il punto di partenza è una analisi delle « infrastrutture antropologiche » che costituiscono l'apertura dell'uomo alla speranza. « Nella coscienza indivisibile del proprio essere e del proprio limite nasce l'*inquietudine *radicale dell'uomo...: è la tensione dell'uomo verso la crescente realizzazione di se stesso, il dinamismo che lo spinge verso il futuro, la forza vitale della sua speranza. Ogni uomo... si sente chiamato al futuro; la coscienza è chiamata alla speranza. In essa vive la sua esistenza come « essere-in-speranza », come progetto da realizzare; guarda sempre oltre al presente, verso le sue possibilità nel futuro, che si annuncia nell'esperienza vitale del suo spirito come l'essere-più dello stesso "io" permanente » (5). Il punto di partenza è dunque un concetto « preesistente » di speranza, dedotto dall'esame dell'uomo in generale, della struttura della storia in generale; in questa regione vanno ricercati i contatti con la cultura laica che persegue analoghe prospettive, con le riflessioni di E. Bloch, di R. Garaudy e di altri « eretici » del marxismo.*

Successivamente interviene il discorso teologico sulla « speranza cristiana »; mediante un diffuso ed acuto esame dei dati scritturali e del Magistero, l'Autore giunge a delineare la proposta cristiana come proposta di speranza, come fondamento di speranza, come certezza di speranza, e ne rileva la dimensione comunitaria, il significato escatologico, le anticipazioni storiche nell'impegno di liberazione dell'uomo.

Sino a questo punto la soluzione dell'Alfaro appare monca, poiché l'aver dimostrato che il messaggio cristiano coinvolge la speranza mostra, è vero, che è compatibile *per chi si colloca all'interno della fede, vivere nella speranza e quindi realizzare se stesso in modo pieno e soddisfacente, ma non esclude che tale obiettivo ultimo, valido in sé indipendentemente da ogni confessione religiosa, non possa e non debba essere perseguito per vie diverse. Se è la speranza che « giustifica » la fede, si deve ammettere che tale giustificazione non può essere che parziale, poiché, in questa prospettiva, rimane pur sempre aperta la scorciatoia che ottiene l'obiettivo - speranza facendo a meno di passare per Cristo. Anzi, le concezioni di un Bloch e di un Garaudy maturate al di fuori di una scelta in senso cristiano mostrerebbero il loro vero significato non a favore, bensì contro la fede: se è legittimo sperare anche in un mondo laico che fa a meno di Dio e della mediazione di Gesù, ebbene ciò diventa una terribile sfida per il cristia-*

(4) Brescia, 1972.

(5) Ibidem, p. 15.

nesimo. Le credenziali della fede che dovrebbero spingere l'uomo moderno ad inoltrarsi in un incredibile castello di dogmi, di precetti, di ipotesi, sarebbero in possesso anche di chi, più prudentemente, rinuncia a quei dogmi, a quei precetti, a quelle ipotesi. Ma allora, perché la fede? Perché fermarsi alla misteriosa persona del Cristo così remota, nel tempo e nello spazio, dalla cultura contemporanea?

Ecco dunque l'esigenza di un terzo passaggio per dare un senso cristiano alla teologia della speranza. Si tratta di un passaggio non molto valorizzato, anzi spesso taciuto o dato per implicito; eppure il suo ruolo è essenziale, e le sue conseguenze sono assai impegnative. Occorre infatti risalire allo stato logico della proposizione di partenza (B), interpretandola in modo diverso dalla « teologia tradizionale ». Occorre affermare che nella proposizione « Cristo è la nostra speranza » non è contenuta una descrizione dei termini in gioco, nel senso che essi possano essere intesi separatamente, con l'ausilio di procedimenti conoscitivi estrinseci rispetto alla proposizione stessa. Occorre cioè tradurre la proposizione (B) in una delle due seguenti tesi: 1) che ogni *speranza è illusoria e bugiarda se non si fonda sulla fede in Gesù Cristo; 2) che la fede in Gesù Cristo è semplicemente un modo di dire per rappresentare ogni speranza, parziale o globale che sia.*

La prima tesi obbliga naturalmente chi la sostiene ad una circostanziata dimostrazione. Diciamo subito che è una tesi attraente, capace di restituire alla fede il suo ruolo centrale nella vita di ogni uomo: da essa segue infatti che ogni proposta laica coerente con se stessa deve *approdare alla* disperazione, *e che lontano da Gesù Cristo e dalla sua Chiesa vi è solo spazio per l'angoscia, la nausea, la morte, l'alienazione delle false utopie, l'oppressione. Su questa linea di discorso ci sembra di poter collocare il saggio di J. Alfaro quando l'Autore dice: « Solamente il Futuro trascendente salva la dignità personale dell'uomo... dalla sua degradazione a momento anonimo del meccanismo di un divenire cosmico. Solamente questo Futuro può salvare il significato proprio e originale di ogni tappa storica dall'essere ridotto a mero fenomeno di ritorno progressivo del principio su se stesso ...*

La speranza cristiana, mirando all'Avvenire assoluto, relativizza nella prospettiva del provvisorio tutte le mète raggiunte dall'uomo nella storia scoprendovi l'insuperabile dimensione del penultimo » (6). Al contrario, « la speranza marxista di un avvenire ultimo intramondano, conquistato dall'uomo, contraddice all'illimitata aspirazione dell'umano sperare, fissandola in una mèta intramondana definitiva che, una volta raggiunta (e raggiungerla è mera utopia), rappresenterebbe la morte della stessa speranza » (7).

Non ci si può nascondere però la difficoltà di questa posizione che obbliga, per coerenza, ad una radicale confutazione delle proposte estranee all'orizzonte cristiano, sì da mostrare la loro contraddittorietà nel loro stesso terreno, nell'ambito cioè di un concetto laico, storicizzato, pragmatico, di speranza e di liberazione. Non sappiamo neppure se il riferimento al Futuro trascendente, quale garanzia della provvisorietà delle mète raggiunte dall'uomo nella storia, possa ritenersi obbligatorio ed esclusivo, così come

(6) Ibidem, pp. 171 - 172.

(7) Ibidem, p. 189.

pretende l'Alfaro; è tipico infatti del discorso marxista riservare al marxismo l'esclusiva del perpetuo miglioramento e della continua trasformazione della realtà attuale sia nel campo della conoscenza, sia nel campo dell'azione politico-sociale, secondo il ritmo evolutivo scandito dalla dialettica. *L'« insuperabile dimensione del penultimo » costituisce un'ambizione assai comune del pensiero marxista ortodosso o eretico, alle prese con gli spinosi problemi epistemologici connessi con la dimensione dialettica del materialismo storico (8).*

Onestamente dobbiamo riconoscere che non è agevole pretendere il fallimento storico di ogni progetto umano che non si situi nella accogliente prospettiva del messaggio cristiano. Comunque ciò va certo al di là di quanto la « teologia tradizionale » abbia mai sostenuto, e male si inserisce nelle tendenze alquanto rinunciatarie e sempre aperte ai più indistinti pluralismi delle moderne teologie.

Rimane la seconda tesi: la proposizione « Cristo è la nostra speranza » deve allora intendersi piuttosto come una definizione — o forse come la definizione — del messaggio annunciato da Cristo. Ciò vuol dire che ogni manifestazione della fede porta con sé un contenuto di speranza; ma vuol dire, soprattutto, che ogni manifestazione di speranza è, già da sé, una forma di adesione a Cristo. I cristiani anonimi quindi si moltiplicano a dismisura, indipendentemente dalla loro visione del mondo, dal loro teismo o ateismo, dal senso che essi vorranno dare alla vita dell'uomo e al suo « destino ». Mentre la prima tesi urta nelle proibitive difficoltà della sua dimostrazione, la seconda tesi sfocia nella perdita di significato specifico della scelta di fede. Se è vero che chiunque spera è cristiano, ciò non produce davvero un « battesimo » generalizzato, ma rende semmai l'attributo « cristiano » sinonimo *dell'attributo « speranzoso ».*

Bisogna rendersi conto che l'estensione dei cristiani anonimi — nel senso in cui si adopera qui tale espressione — non è una conquista del cristianesimo, ma è un sintomo del suo dissolvimento semantico; il messaggio cristiano trova cioè un nuovo modo per morire: la morte per sinonimia. *Sarebbe interessante analizzare più a fondo questo tipo di morte, assai più grave ed inquietante di quella denunciata dai filosofi del linguaggio: la morte delle mille qualificazioni o della non-falsificabilità. Non possiamo soffermarci su questo punto che obbligherebbe ad un esame dettagliato del moderno panorama teologico. La* morte per sinonimia *è però evidente nel linguaggio ordinario, dove l'applicazione sistematica di un termine in ogni occorrenza di un altro termine rende i due termini sinonimi e toglie al primo ogni senso specifico e differenziale. Ad esempio, se il titolo onorifico di « Signore » è attribuito ad ogni uomo, giovane o vecchio, istruito o ignorante, ricco o povero, autorevole o miserabile, non si può poi pretendere che qualcuno si senta gratificato se ci rivolgeremo a lui dicendogli: « Buon giorno, Signor Rossi ». Il termine « Signore », in questo contesto, non significa più nulla di preciso, diventa simile ad un pleonasmo, ad una espressione di cortesia vuota di contenuto. E' la sua* morte per sinonimia.

Concludiamo: seguendo coerentemente l'itinerario indicato dalla teologia della speranza, siamo giunti a dover ammettere una delle due tesi prima

(8) Cfr. E. Benvenuto: « *Materialismo e pensiero scientifico* », Milano 1974, cap. III.

formulate. Ora però, se si accetta la prima tesi, si deve cedere ad una forma esagerata di « integrismo » oggi poco sostenibile; se si accetta la seconda tesi, si deve far fronte allo sgretolamento del messaggio cristiano, che si avvia inevitabilmente verso la morte per sinonimia. *Questa situazione poco allegra non è caratteristica del solo tema della speranza. L'impostazione proposta dall'A.T.I. sul problema della salvezza cristiana riproduce esattamente le medesime questioni. Ciò non solo perché è identica la struttura logica del discorso, ma anche perché oggi i diversi concetti, con i quali ha a che fare la teologia, tendono a sovrapporsi e a confondersi, a suscitare gli stessi argomenti e le stesse conclusioni, tutte convergenti sullo stesso residuo empirico della liberazione, dell'impegno per un futuro più umano e per una più soddisfacente realizzazione sociale (forse anche questo è un sintomo, o una manifestazione, della* morte per sinonimia *dei termini teologici).*

4. Conclusioni

Quali indicazioni possiamo trarre dai problemi che abbiamo cercato di sollevare, ponendo ai teologi italiani le due questioni sopra formulate? Anzitutto diciamo che resteremo in attesa del dibattito che si svolgerà a Roma nel prossimo gennaio. Confidiamo infatti che tra coloro che interverranno vi sia qualche studioso che accetti di cimentarsi su argomenti metodologici, forse un poco aridi e complessi, ma non per questo accantonabili indefinitamente.

In secondo luogo però, vorremmo azzardare un suggerimento: non potrebbe darsi che sia più significativo rovesciare tutta l'impostazione, affermando che, per intendere la ricchezza sempre nuova della proposta cristiana, non si può partire *da un concetto di salvezza (o di speranza), ma si deve* arrivare *alla scoperta rivoluzionaria di un « altro » concetto di salvezza (e di speranza) che capovolge e trasfigura le sue anticipazioni estrinseche alla fede?*

In altri termini, vorremmo suggerire che non è dall'esame della salvezza laica (cfr. la relazione Abbagnano) che si può reinterpretare la fede, ma, al contrario, è dalla fede che si può reinterpretare la salvezza. « Salvezza », « liberazione », « comunione », eccetera, non possono, proprio perché hanno in sé la loro attrattiva, essere chiavi ermeneutiche della fede cristiana. Se lo diventassero, renderebbero superfluo il messaggio di Cristo, perché in tal caso la scelta di fede si iscriverebbe come capitolo di un disegno « salvifico » più vasto che è già da solo degno di essere perseguito.

Il discorso, secondo noi, deve invece partire alla rovescia: è la fede in Cristo la chiave ermeneutica della salvezza. Non è la salvezza che rende attraente e legittima la fede; ma è la fede che rende certa la salvezza; e non solo la rende certa, ma ne descrive in modo infinitamente diverso, infinitamente nuovo, il volto.

Del resto, non è forse questo l'itinerario seguito dai discepoli di Gesù? La storia del Cristianesimo primitivo è, in fondo, la storia del rovesciamento di un concetto di salvezza. La morte e la resurrezione di Gesù hanno distrutto quelle immaginazioni di salvezza, quelle sue anticipazioni storiche, che pure erano l'alimento culturale del popolo eletto, la potenza delle sue speranze, e avevano dalla loro la stessa parola di Dio, nelle promesse più

antiche, nelle profezie del Regno, nei presagi. La vicenda degli Apostoli è la vicenda drammatica di chi ha veduto svuotarsi di senso tutto il suo mondo, e ha dovuto rinunciare ai « suoi » legittimi disegni di liberazione dall'oppressione straniera, dalla prepotenza delle classi dominanti, per abbandonarsi ad un progetto, sì, di liberazione, ma imperscrutabile, coinvolgente dimensioni inesplorate dello spirito, rispondente ad aspettative mai azzardate, a speranze mai sperate. Perché il proprio della speranza cristiana sta nella sua novità: essa non giace latente nei sottofondi dell'animo umano, non si mescola alle fantasie, alle ambizioni, alle brame che albergano da sempre nella creatura mortale, ma è una cosa tutta diversa, che promuove nuove aspirazioni, nuove prospettive, nuove inquietudini.

Se questo è vero, le « opzioni » implicite nelle due relazioni generali del prossimo convegno A.T.I. sembrano riportarci al momento storico nel quale le turbe di Galilea credevano di sapere già quale fosse la liberazione di cui avevano bisogno, e si servivano di questa loro immagine politica della « salvezza » per riconoscere in Gesù il Cristo, e così inseguivano Gesù sull'altra sponda del lago di Tiberiade per acclamarlo « liberatore », per farlo « re ». E' probabile che ancor oggi accadrebbe quel che accadde duemila anni fa: « E tosto costrinse i suoi discepoli a montare in barca e a precederlo alla riva opposta, di fronte a Betsaida, mentre Egli stesso congedava la folla » (Mc 6 - 45); « Gesù pertanto, sapendo che stavano per venire a impadronirsi di Lui per farlo re, si ritirò di nuovo sulla montagna, Egli solo » (Gv 6 - 15).

Quella notte il barcarozzo di Pietro si trovava in difficoltà; il giorno dopo fu il grande giorno di Cafarnao: « Mosè non vi diede il pane venuto dal cielo; ma il Padre mio vi dà il vero pane del cielo ». Chi sa se questo brano sarà ormai riletto con la dovuta attenzione dai teologi della liberazione che preferiscono ravvisare in Mosè il modello cui ispirarsi! (9) Il giorno di Cafarnao fu un giorno di miracoli, ma fu anche il giorno dell'abbandono da parte di tutti, nella sinagoga, di fronte al discorso eucaristico che distrugge la saggezza quotidiana, per un itinerario tutto nuovo, dove la « salvezza » prende un altro significato: un significato estraneo, incomprensibile, scandaloso. Ma se Gesù, nel momento dell'abbandono, chiederà anche a noi quel che intendiamo fare, non ci stancheremo di associare la nostra voce a quella di Pietro: « Signore, da chi andremo noi? Tu solo hai parole di vita eterna ».

[Edoardo Benvenuto]

(9) S. Galilea: « *La liberazione come incontro fra politica e contemplazione* » - Concilium 6/1974, p. 40 ss.

UN'ORTODOSSIA CONDITA DI ERESIE? — *« Non si può negare l'ortodossia* (Rechtgläubigkeit) *di un teologo sulla base di singole affermazioni. Le domande e le proposte che qualcuno formula in un colloquio che tiene viva la fede devono essere considerate nel contesto di tutte le sue asserzioni ». Così conclude una breve nota il patrologo di Tubinga H. J. Vogt: Die Räucherpfannen der Rotte Korach oder vom Wert der Widerrede in der Kirche, in « Theologische Quartalschrift » 154, 1974/2, 180-181.*

A parte il principio metodologico fondamentale dell'interpretazione di un testo, che può avvenire validamente soltanto considerato nelle sue varie implicazioni in un orizzonte più ampio, la nota del Vogt pone vari interrogativi per il fatto che sembra assai discutibile il suo appello a Origene e ad altre autorità (del primo l'Autore cita stralci della IX omelia sui Numeri). Perché se Origene vede anche un aspetto positivo nell'opera di alcuni eretici, veri o presunti che siano, pochi come lui hanno combattuto nella Chiesa le varie eresie e correnti ritenute eterodosse. Proprio l'Adamanzio si augurava che, in caso di eresia, la Chiesa avesse il coraggio di amputare il suo membro infetto, anche se questa « operazione » avesse avuto lui come oggetto.

Come mai questa nota, il cui interesse è stato sottolineato nell'editoriale della medesima rivista (pag. 101) da H. Küng e J. Neumann? E' un tentativo di salvare in extremis qualche « teologo » che in più di un punto ha abbandonato l'ortodossia? E' forse una reazione al clima di « caccia alle streghe » alimentato dalla paura e dall'incomprensione di uomini di Chiesa che vedono ovunque lo spettro dell'eresia e si ergono a facili giudici facendo di tutte le erbe un fascio?

Nella Chiesa è oggi viva la preoccupazione di teologi seri che vedono la teologia occidentale sclerotizzarsi un poco, non giungere più a soddisfare le giuste esigenze delle anime sollecitate a nuovi approfondimenti dal contesto generale. E non è tutto. Perché spesso i problemi che ci sembrano « grossi », sono in realtà assai limitati. Sono vere esigenze, sì, ma del solo mondo occidentale determinato da una particolare forma mentis, incapace talora di accogliere le istanze della Chiesa universale. Oggi, appunto come tale, essa parla anche linguaggi culturali africani, per ricordare forse i più vivi e originali, e non soltanto quello tradizionale di marca europea. Come meravigliarsi allora se qualcuno in un dialogo *pone* domande *e avanza* proposte? *Tutto sta a vedere di quale dialogo si tratti, di quali domande, di quali proposte.*

Dialogo. *C'è stato talora in passato un abuso da parte del Santo Ufficio. Al suo monologo — d'altronde comprensibile, a volte provocato dalla testardaggine di alcune « povere vittime » — si cerca di rispondere con un altro monologo: di quanti già in partenza si sentono incompresi, e credono che « quelli di Roma non capiscano niente ». E tacciando di ottusità alcune istanze del Magistero, non si dà peso agli avvertimenti, alle « norme » da rispettare per essere in completa comunione di vita ecclesiale. Un'altra forma di monologo. Come tale è sempre l'espressione*

di mancanza di umiltà e — nonostante le apparenze — l'ostentazione ridicola della propria debolezza.

Il dialogo non si fa parlando soltanto, ma soprattutto ascoltando. In teologia: ascoltando Dio che parla negli altri e in me. Dio che parla per mezzo di Pietro e che per mezzo di Pietro riconosce la propria voce che si leva qua e là nella Chiesa. E' inutile pretendere di fare un dialogo quando si vuole soltanto parlare senza ascoltare.

Domande e proposte. *Valide fino a prove in contrario, talora anche necessarie per alimentare un dialogo. Uno stimolo per la ricerca comune. A una precisa condizione: che non siano un « genere letterario » — un semplice pretesto, cioè, per dirne di cotte e di crude —, ma esprimano un sincero desiderio di approfondire il mistero di Dio e della Chiesa. Non questioni bizantine, non esercitazioni della fantasia. Domande e proposte che devono necessariamente ammettere controdomande e controproposte. Devono avere il coraggio di scomparire al momento opportuno per lasciare posto a qualche cosa di più consistente e più convincente. Ma appunto perché non si può andare avanti con sole domande e proposte, c'è bisogno di una parola chiara, autorevole, in qualche modo definitiva. E' il servizio che l'autorità ha il diritto e il dovere di offrire al popolo di Dio. E c'è da chiedersi se un'invasione di concezioni poco ortodosse non stia dilagando alla spicciolata nella compagine ecclesiale proprio per la mancanza di un pronto intervento della Chiesa docente.*

Ora, da parte di alcuni teologi, c'è il timore di non poter più parlare a « piacimento ». La paura di venire tacciati, e non solo da alcuni intemperanti, di eterodossia. In fondo, quello che H. J. Vogt sembra chiedere, è di poter essere sì ortodossi, ma con una spolveratina di eresia, certamente in punti « secondari » e per poco tempo. E quanto siano secondari questi punti lo mostrano con sufficiente evidenza certi articoli di mariologia e intere cristologie all'ultimo grido.

La soluzione più giusta — la giustizia riguarda anche la Chiesa, non solo i singoli teologi — e più caritatevole — la maggior carità che la Chiesa possa realizzare è la mediazione di una fede integra — è proprio quella di lasciar passare tutto? O non è meglio porre una alternativa categorica: con Cristo o contro Cristo, il che per noi equivale a: con Pietro o contro Pietro? Le difficoltà di ordine umano, a volte un poco sentimentali, possono avere la precedenza sull'integrità della fede? Ma allora, a che serve la Chiesa? Una Chiesa che non sa opporsi all'errore — dove questo risulti evidente —, rinnega se stessa.

E perché continuare a pretendere un riconoscimento da parte della Chiesa? Non sarebbe meglio che si riconoscesse con umiltà (virtù troppo antiquata?) il proprio errore? la non opportunità di determinate asserzioni in determinate circostanze? i teologi sanno sempre quello che dicono o dicono semplicemente tutto quello che sanno e non sanno? La « condanna » di eterodossia, pronunciata da chi di dovere, non è un aiuto a chi sta naufragando? Anche una falla minima può provocare alla fine un disastro. E la fine spesso non si fa attendere a lungo. Più che una condanna inesorabile, negli interventi del Magistero non si può leggere fondamentalmente un avvertimento, un invito a una particolare conversione? C'è modo e modo di interpretare gli avvenimenti. Perché presentare la Chiesa. Madre vigilante e giustamente « severa », come un orco che divora i figli? La peda-

gogia del « lasciar-fare-tutto » ha già compromesso la formazione di tanti giovani. Chi rifonderà i danni dei traumi provocati ai fratelli meno critici e che facilmente abboccano all'ultimo amo lanciato?

Nella Chiesa ci sono sempre state tensioni tra quanti accolgono con semplicità la dottrina tradizionale e quanti sentono l'assillo di approfondire sempre più la stessa dottrina, tensioni che possono essere feconde, ma anche irritanti e quanto mai deleterie. Ogni verità affermata nella Chiesa è una verità, ma non la Verità. Inesauribile, come il mistero di Cristo, essa offre un campo infinito di ricerche e di approcci. E' comprensibile lo smarrimento in un tale orizzonte. Ma non si può giustificare la permanenza nell'errore in cui ci si imbatte quando volontariamente si lascia la guida di Pietro e si presume di poter fare da soli.

Prima di pretendere la comprensione altrui, bisognerebbe anche saper comprendere l'altrui debolezza: soprattutto la lentezza a seguire un discorso « spregiudicato » che alle prime può lasciare perplessi; i frequenti malintesi facilitati da una mentalità che non riesce a svincolarsi da particolari categorie contingenti; l'attaccamento, a volte ossessivo, a una verità, tanto da rimanere come paralizzati e incapaci di avvicinarsi ulteriormente alla Verità.

Dialogo con proposte e domande costruttive, che edifichi il popolo di Dio nella fede, la rinsaldi, la renda meno difficile. E' quello che ciascuno si attende dal filiale confronto tra teologi e Magistero. Tutti consapevoli dei propri diritti, tutti pronti a pagare di persona per realizzare i propri doveri. Il resto è arbitrarietà, capriccio infantile, superbia. E per vedere questo non era necessario scomodare Ilario, Atanasio e tanto meno Origene, come ha fatto in modo unilaterale — e quindi negativo per la causa che voleva difendere — il nostro Vogt introducendo il problema.

Un'ultima osservazione. E' vero che anche da tesi erronee si può cavare qualcosa di buono. Se non altro perché ci si sente sollecitati a rivedere con cura le questioni. Ma anche, bisogna dirlo, perché l'eresia, pur facendo « impazzire » un aspetto del dogma, ne mette in luce qualche coloritura altrimenti sbiadita. Tutto questo però non basta a giustificare la tolleranza nei confronti dell'eresia. Tanto meno ci si può incamminare su viottoli ereticali o quasi con il pretesto che sono « scorciatoie » per arrivare prima o più facilmente alla Verità. E neppure si può lavorare con « ipotesi di lavoro » che non siano garantite dalla più rigorosa ortodossia. C'è davvero il pericolo che in teologia si cada nella moda del « fare esperienze ». Anche negative. Perché, in fin dei conti, si può — ma non necessariamente! — ricavarne qualcosa di buono. Ogni evento negativo come tale non può essere ricercato, può al massimo essere subito e tollerato qualora ci si trovi in esso involontariamente coinvolti. Fare diversamente è assurdo. Si pensi agli eventi negativi che dobbiamo o possiamo subire nella vita « quotidiana »: incidenti stradali, terremoti, inondazioni, siccità, carestie, guerre. A chi viene in mente di provocarli e di rimanerne coinvolto, anche quando, poniamo, da un incidente stradale, magari dopo l'amputazione delle gambe, uno abbia imparato qualcosa di positivo?

Perché in teologia si può facilmente mancare di buon senso?

[Bonifacio Baroffio]